

سلسلہ نذرۃ المصنفین :

(۸)

اخلاق و فلسفہ اخلاق

جس میں جدید و قدیم نظریوں کی روشنی میں فلسفہ اخلاق انواع اخلاق اور اصول اخلاق کے تمام پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، نیز اسلام کے ابواب اخلاق کی تشریح ایسے دل پذیر پیرایہ میں کی گئی ہے کہ اخلاق اسلامی کی برتری تمام ملتوں کے ضابطہائے اخلاق کے مقابلہ میں واضح ہو جاتی ہے۔

تالیف

مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب

رشیق ندوۃ المصنفین دہلی

طبع کتابی

۱۳۶۹ھ
۶۱۹۵۰

باہتمام منیجر ذوق المصنفین
فاروقی پریس دہلی میں طبع ہوئی

فہرست مضامین فلسفہ اخلاق

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۲	مقدمہ	۳۲	کردار اور اسکے مبادیات	۴۰	نکات اور عادات
۱۳	علم اخلاق کی تعریف	۳۵	غزائے (جلی اوصاف)	۴۳	عادت کی اہمیت
۱۴	موضوع فائدہ اور ہرج	۳۶	حفاظت ذات	۴۵	وراثت اور ماحول
۱۵	علوم سے اس کا تعلق	۳۷	حفاظت نوع	۴۶	وراثت کیا ہے؟
۱۶	تعریف	۳۸	خوف	۴۷	انسانی خصائص وراثت
۱۷	موضوع	۳۹	غزیرہ کی تعریف اور اس کی	۴۸	قومی خصوصیات
۲۰	علم الاخلاق کا فائدہ	۴۰	خصوصیات	۴۹	والدین کی خصوصیات
۲۱	دیگر علوم سے علم الاخلاق کا تعلق	۴۱	غزیرہ کی تربیت	۵۰	کبھی صفات
۲۲	علم الاخلاق و علم النفس	۴۲	ملکات	۵۱	ماحول
۲۳	علم اخلاق و علم اجتماع و سوشل	۴۳	عادت	۵۲	طبعی ماحول
۲۴	علم اخلاق و علم قانون	۴۴	عادت کی تخلیق	۵۳	اجتماعی ماحول
۲۵	اخلاق اور سائنس	۴۵	عادت اور فزیالوجی و علم	۵۴	وراثت اور ماحول کے
۲۶	علم اخلاق اور اخلاقی زندگی	۴۶	دخلائف اعضا	۵۵	درمیان علاقہ
۳۰	کے دو پہلو	۴۷	عادت اور اس کی خصوصیات	۵۶	ارادہ
۳۱	حصص کتاب	۴۸	زمانہ کی افزونی اور غور و فکر	۵۷	ارادہ ایک قوت کا نام ہے
۳۲	حصہ اول	۴۹	کی بجٹ	۵۸	قوت ارادہ
۳۳	مباحث نفسیہ جو اخلاق	۵۰	عادت کی قوت	۵۹	ارادہ کے امراض
۳۴	کیلیے ضروری ہیں	۵۱	عادتیں تبدیلی	۶۰	ارادہ کا معالجہ

ب

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	قوانین اخلاقی اور قوانین دینی	۱۳۸	مثل اعلیٰ کا نشو و نما	۹۰	ارادہ کی آزادی
۲۳۶	کافرق		(۲) حصہ دوم	۹۵	عمل کے باعث اسباب
۲۴۰	علم اخلاق کی اجمالی تاریخ		علم اخلاق کے نظریے	"	اثر و ایثار
۲۴۶	ردائیں اور ایقودین	۱۴۱	اور اس کی تاریخ	۹۵	باعث کے معنی
۲۴۸	قرون وسطیٰ میں اخلاق		شعور اخلاقی		اثر (ترجیح نفس) اور ایثار کے
"	سیحیت	۱۴۵	خیبر و شکر کا پیمانہ	۱۰۲	متعلق علم اخلاق کی رائے
		۱۴۶	عرف		خلق
۲۴۹	ازمنہ حاضرہ میں علم اخلاق		مذہب سعادت	۱۰۵	
۲۵۳	عرب میں علم اخلاق	۱۵۳	سعادت شخصی	۱۰۷	خلق کی تربیت
۲۵۳	اسلام		دب اندھب سعادت عام	۱۱۱	انجمن کی صحبت
۲۵۵	عرب اور فلسفہ اخلاق	"	مذہب منفعت	۱۱۶	وجدان ضمیر
	(۳) حصہ سوئم	۱۶۴	لذت کے متعلق متنبین کی رائے	۱۱۸	وجدان کی نشو و نما
۲۵۸	علمی اخلاق	۱۶۴	مذہب فراست	۱۲۰	اخلاق و وجدان
	اجتماعی وحدت اور فردی	۱۸۵	مذہب نشو و ارتقاء	۱۲۲	وجدان کی غلطی
"	انکے ساتھ اس کا علاقہ	۲۱۶	اخلاقی حکم	۱۲۵	وجدان کی تربیت
۲۶۱	قانون اور رائے عامہ	۲۲۱	اخلاقی حکم کا نشو و ارتقاء	۱۳۰	وجدان کی اہمیت
۲۶۲	قانون		اخلاقی نظریوں کا علمی زندگی	۱۳۱	مثل اعلیٰ
۲۶۴	قانون اور آزادی	۲۲۹	سے تعلق	۱۳۵	مثل اعلیٰ کا اختلافت
۲۶۶	قانون کا احترام	۲۳۱	اخلاقی قوانین اور دیگر قوانین	۱۳۷	مثل اعلیٰ کی تخلیق ان کو کہہ جاتی ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۶۴	حقیقتِ فضیلت	۳۱۹	جدید دور	۲۸۳	رائے عامہ
۳۶۵	فضائل کا اختلاف	۳۱۹	جدید نظریہ	۲۸۶	رائے عامہ کی قوت
۳۶۹	فضائل کی اقسام	۳۲۲	ہندی اور مصری عورت	۲۸۹	حقوق و فرائض
۳۸۰	فضیلتِ صدق	۳۲۴	اسلامی نظریہ	۲۹۰	حق
۳۸۱	صدق	۳۲۵	عورت انسان ہے	۲۹۱	زندگی کا حق
۳۸۲	نفاق	۳۲۶	عورت اجتماعی زندگی کا	۲۹۲	حق آزادی
۳۸۳	تلق	۳۲۷	جزیرہ ہے	۲۹۳	آزادی مطلق
۳۸۵	خلف و عد	۳۲۸	عورت مرد سے جدا ایک	۲۹۵	پہلی تم
۳۹۱	شجاعت	۳۳۲	صفت ہے	۲۹۶	اسلام کا نظریہ
۳۹۵	شجاعت ادبیہ	۳۴۱	فرض	۳۰۰	آزادی اقوام
۴۰۲	بزدلی کا علاج	۳۴۴	ادار فرض	۳۰۴	شہری آزادی
۴۰۵	عفت	۳۵۱	اہم فرائض	۳۰۵	اجتماع و تقریر کی آزادی
۴۰۶	ضبط نفس	۳۵۱	انسان پر اللہ تعالیٰ کے	۳۰۶	پریس کی آزادی
۴۱۵	ضبط نفس کی اہم اقسام	۳۵۱	فرائض	۳۰۷	سیاسی آزادی
۴۲۰	فکر پر ضبط و قابو	۳۵۵	فریضہ و وطنیت	۳۱۰	حق ملکیت
۴۲۱	عدل	۳۵۸	وطنیت	۳۱۱	ملک خاص و ملک عام
۴۲۲	عدل شخصی	۳۵۸	وطنیت کے مظاہر	۳۱۹	حقوق نسواں
۴۲۳	تخیز	۳۶۴	فضیلت	۳۲۰	جہالت کا دور

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۸۴	حصولِ سعادت کے طریقے	۴۶۲	جرائم کا علاج	۴۲۶	جامعی عدل
	خیر، سعادت، فضیلت	۴۶۲	سزا	۴۲۹	عدل و سعادت
۴۹۶	منفعت اور انکے باہم امتیاز	۴۶۴	از تکاب جرم کا السداد		عدم سعادت تسلیم کرنے
۴۹۷	فضائل کا عروج و منزل	۴۶۵	جرم کے مناسب حال سزا	۴۲۹	دالوں کے دلائل
۵۰۱	فضائل	۴۶۵	مجرم کی اصلاح	۴۳۴	فیصلہ
۵۰۱	فضائل کی اساس	۴۶۵	اسلامی نظریہ	۴۳۵	عدل و رحمت
۵۰۳	فضائل کے اقسام	۴۶۳	جامعی جرائم	۴۳۸	اقتصاد، میانہ روی
۵۰۴	فارابی کا نظریہ سعادت		(۴۷) چوتھا باب	۴۴۳	قرض اور قمار کے نقصانات
۵۰۶	ابن مسکویہ کا نظریہ	۴۶۴	مذہب اور علم اخلاق	۴۴۶	جوا
۵۱۰	علم اخلاق اور ابن قیم	۴۷۹	علم اخلاق اور علماء اسلام	۴۴۷	وقت کی حفاظت
	”خلق“ افراط اور تفريط کی	۴۸۰	تاریف	۴۵۲	پہلی بات کا علاج
۵۱۱	درمیانی راہ ہے	۴۸۰	امام غزالی کا نظریہ	۴۵۳	دوسری بات کا علاج
۵۱۳	ابن قیم کا نظریہ	۴۸۱	شاہ ولی اللہ کا نظریہ	۴۵۳	فراغت کے اوقات
	ترکیہ نفوس کے امام بنیاد	۴۸۱	غرض و غایت		فرصت کے اوقات کو کس
۵۲۰	علیہم السلام ہیں		اخلاق کی غرض و غایت	۴۵۵	طرح گزارنا چاہیے
	اخلاق اکتسابی ہیں یا اس	۴۸۱	حصولی سعادت ہے		اخلاقی اسراض اور ان کا
۵۲۱	سے بالاتر	۴۸۲	سعادت	۴۵۸	علاج
۵۲۵	محاکمہ	۴۸۲	سعادت کے درجات	۴۶۰	جرائم اور گناہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۶۸	حسن خلق شریعت کی نظر میں	۵۵۰	فضیلت صدق	۵۲۷	خلق کو عادت بنانے کے اقسام
۵۶۹	وفاء و عہد	۵۵۱	مراتب صدق	۵۳۰	اخلاق کا تعلق
۵۷۱	عیب پوشی	۵۵۳	صبر	۵۳۲	مثیل اعلیٰ
۵۷۲	غیرت	"	فضیلت صبر	"	ابن مسکویہ کا نظریہ
۵۷۳	حقوق جبار	"	اسما و صبر	۵۳۳	مثیل اعلیٰ کے درجات
۵۷۴	گنہ گاری	۵۵۴	حکم صبر	۵۳۴	علامہ تاجم کی عجیب غریب مثال
۵۷۶	اخوت یا رحم و شفقت	۵۵۵	حصول صبر	۵۳۴	امرا و اعیان کا نظریہ
۵۷۷	رحمت عام	"	جبار	"	اخلاق میں ترقی اور مثال اعلیٰ
۵۷۹	اخلاقی امراض	"	فضیلت جبار	۵۳۶	ہیک رسائی
۵۸۰	حسد	۵۵۷	اللہ تعالیٰ سے جبار	۵۳۸	مثیل اعلیٰ صوفیاء کی نظر میں
۵۸۰	علاج	۵۵۸	تواضع	۵۳۹	روح و نفس
۵۸۲	کبر	"	فضیلت تواضع	۵۴۱	فلاسفہ کی رائے
۵۸۴	علاج	۵۵۹	علم	۵۴۳	علماء اسلام کا نظریہ
۵۸۴	عصیت	"	فضیلت علم	۵۴۵	محاکمہ
۵۸۶	علاج	۵۶۱	اسباب علم	"	نفس کی حقیقت
۵۸۶	سود	۵۶۲	حسن خلق	"	اخلاق اسلامی کے عملی
۵۸۷	ایک شبہ کا حل	۵۶۵	ثمرات و علامات	۵۵۰	منظاہر
۵۸۸	تقار	"	نفاق و خشاء اور حسن خلق میں فرق	"	صدق
۵۸۹	علاج	۵۶۷	جائز اخلاق		
۵۹۰					

دیباچہ طبع ثانی

گزشتہ گیارہ سال میں ”ندۃ المصنفین“ سے جو کتابیں شائع کی گئی ہیں ان میں زیر نظر کتاب کو مختلف وجوہ سے خاص اہمیت حاصل ہے ہماری زبان میں کوئی ایسی کتاب نہیں تھی جس میں فنی اعتبار سے بھی اخلاق کے تمام گوشوں پر مکمل بحث ہو اور ابو ابیہ اخلاق کی تشریح بھی اس طرح کی گئی ہو کہ اسلام کے عیسویہ اخلاق کی برتری دوسری ملتوں کے ضابطہ ہائے اخلاق پر نہ صرف دینی اور عقائدی نقطہ نظر سے بلکہ علمی حیثیت سے بھی ثابت ہو سکے۔ اطلاق و فطرۃ اخلاق کے وجود پر ہر جو جانے کے بعد یہ کمی پوری ہو گئی اور اس اہم موضوع پر ایک معیار کو کتاب سامنے آگئی۔

کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۳۸۵ء کے وسط میں شائع ہوا تھا جو ۱۳۸۵ء کے شروع میں ختم ہو گیا تھا پہلے ایڈیشن کی اشاعت کے بعد ہی یہ محسوس کیا گیا تھا کہ مباحث کی ترتیب کو زیادہ دل نشین بنانے کے لیے پوری کتاب پر نظر ثانی کی ضرورت ہے چنانچہ غیر معمولی مشغولیتوں کے باوجود فاضل مولف نے اس کے ایک ایک باب پر نظر ڈالی۔ متعدد بحثوں کو نئے ڈھنگ سے مرتب کیا اور جا بجا اضافے بھی کئے یہاں تک کہ تمام کتاب کا انداز بیان و تعبیر ہی بدل گیا۔ پہلے ایڈیشن کا مسطورہ اسطر کا تھا اور صفحات ۵۴۴ صفحات تھے۔ اس ایڈیشن کا مسطورہ ۲۱۰ کا ہے اور اس پر بھی حجم ۵۹۶ صفحات تک پہنچ گیا۔ اس حکم تک اور اضافے کے مد نظر ہے کہ کتاب کا پایہ اعتبار بلند سے بلند تر ہو گیا ہے۔ یہ کہہ بیلائی ضروری ہے کہ ”ندۃ المصنفین“ اگست ۱۳۸۵ء کے طوفان حوادث کی لپیٹ میں نہ آ گیا ہوتا تو اسے بہت پہلے یہ کتاب شائقین تک پہنچ جاتی لیکن ہوا یہ کہ لاکھوں روپے کے ذخیرہ کتب اور ساز و سامان کی تباہی کے ساتھ اس کتاب کی کاپیاں بھی برباد ہو گئیں اور نقصان و قدر کا فیصلہ انسانی فیصلہ پر غالب آکر رہا۔ اب کہ اس ہنگامہ قیامت پر شمال و زیادہ مدت گزر چکی ہے ہم اس اہم اور پُر فائدہ کتاب کو پیش کرنے کے لائق ہوئے ہیں فالحمد للہ علی ذالک

عقیق الرحمن عثمانی

ناظم ندۃ المصنفین

۱۹ ربیع الاول ۱۴۰۹ھ مطابق ۹ جنوری ۱۹۸۵ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله للذي خلق الانسان وزينه بمحاسن الاخلاق والصلوة والسلام
على محمد المبعوث لتكميل مكام الاخلاق وعلى آله وصحبه الذين اهدوا واهلوا
الى معارج الاخلاق۔

اما بعد

علم الاخلاق مذہب اور عقل دونوں کی نگاہ میں محمود و محبوب شے ہے اس لیے قدیم
وجدید ہر زمانہ میں اس سے متعلق علمی ذخیرہ کی کمی کی نہیں رہی۔

انسانی تاریخ جس حد تک ہماری مدد کر سکتی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دنیا نے
اخلاق کا نام سب سے پہلے مذہب کی زبان سے سنایا تاریخ کا جو باب قبل از طوفان شمار کیا
گیا ہے اس میں ایک پیغمبر حضرت نوح (علیہ السلام) اپنی قوم کے سامنے اخلاق کا درس دیتے
نظر آتے ہیں اور نسل انسانی کے باپ حضرت آدم (علیہ السلام) کے بعد یہی وہ پہلے رسول
ہیں جن کی تبلیغ و تعلیم کو تاریخ نے اپنے اوراق میں جگہ دی ہے۔

اس دور کے بعد یونان وہ خطہ ہے جس نے اس علم کی خدمت کی اور اسکی روح
کو فلسفہ کے قالب میں ڈھال کر پیش کیا۔ یونان میں اس خدمت کا اولین شرف سوفسطائیوں
کو حاصل ہوا۔ اس کے بعد سقراط نے اسکے مباحث کو وسعت دی اور اس میں چار چاند لگا

بیان تک کہ ارسطو نے اُس کو ایک ہند و دون علم بنایا اس کی مشہور و معروف کتاب
 ”علم الاخلاق“ اس کا تین ثبوت ہے

فلاسفہ یونان کے بعد تاریخ نے دوبارہ اپنا سبق دہرایا اور علم اخلاق نے پھر ایک
 مرتبہ مذہب کے دامن میں پناہ لی اور اس کی وسیع آغوش میں تربیت حاصل کی عیسائیت
 اور اسلام نے اس کی اساس کو ”وحی الہی کے احکام“ پر استوار کیا اور اس کے نبوی
 اور نفسیاتی افادات کے سلسلہ کو ابدی و سرمدی فلاح کے سلسلۃ الذہب سے ملا دیا
 اور اس طرح اس نے روحانی رشتہ سے بھی اپنی برتری کا اعتراف کرایا۔

اس کے بعد اسلام کا وہ علمی دور آیا جس میں خلافتِ بغداد اور خلافتِ قرطبہ
 کے وسیع و وسیع علوم و فنون نے صدیوں تک تربیت پائی اور عروج و ترقی کی
 تمام منازل طے کیں علوم و فنون کی اس فراوانی کے دور میں بعض علماء کو عقل و نفس کی
 مطابقت کا شوق پیدا ہوا اور انہوں نے دوسرے علوم کی طرح ”علم الاخلاق“ کو بھی
 اسی نگاہ سے پرکھا علماء کی یہ جماعت اپنے اپنے نقطہ نظر کے لحاظ سے دو جماعتوں میں
 تقسیم ہو گئی ایک نے عقل کو اساس بنایا اور مذہبی احکام کو اس پر منطبق کرنے کی سعی کی
 اور مذہب کے سیم و زر کو یونانی فلسفہ کے سانچے میں ڈھالنے کا ارادہ کیا یہ فلاسفہ کی جماعت
 کہلائی اور اس راہ کے رہنما فارابی، ابن مسکویہ، ابن سینا اور ایک حد تک ابن رشد وغیرہ ہیں
 دوسری جماعت نے مذہبی اخلاقی مسائل کو بنیاد قرار دیا اور عقل کو ان کے سمجھنے کے
 لیے آلہ کی حیثیت سے استعمال کیا یہ زہدان پاکباز کی وہ جماعت تھی جو صوفیاء کے نام سے
 مشہور ہوئی اس طریق کے ہادی شیخ سہروردی، امام غزالی، شیخ اکبر، عارف رومی، ابن
 قیم، محمد سرہندی اور شاہ ولی اللہ دہلوی وغیرہ ہیں۔

غرض نظریوں کے اس اختلاف کے باوجود ان تمام ادوار و طبقات میں علم الاخلاق کی خدمت کا سلسلہ جاری اور تالیف و تصنیف اور تقریر و تحریر کے ذریعہ یہ گراں بہا ذخیرہ ہمیشہ منصفہ شہو و پرچلوہ گر رہا۔

ان حالات میں یہ سوال خود بخود پیدا ہو جاتا ہے کہ جو علم قدیم و جدید ہر عہد میں محدود رہا ہو اور جس کا ذخیرہ علمی تمام زمانوں میں لذت و الم کی طرح وافر موجود ہو ایسے علم کی خدمت کے لیے اس جنبشِ قلم کی ضرورت کیا تھی اور اس تالیف کا باعث کیلئے ؟ اور کس غرض و غایت کے ماتحت اس کتاب کو ترتیب دیا گیا ہے اگر یہ کتاب از ادل تا آخر کسی کے مطالعہ کی رہنِ منت بن جائے تو پھر اس سوال کا یہ خود کافی دشانی جواب ہو گا اور صاحبِ مطالعہ کے سامنے اصل حقیقت روشن ہو جائے گی۔ تاہم اس قدر عرض کرنا ضروری ہے کہ اس تمام این و آن کے باوجود یہ ایک حقیقت ہو کہ ہم ہندوستان میں آباد ہیں اور ہماری مادری زبان اردو ہے عقل و خرد کا یہ تقاضہ ہے کہ اپنی زبان کو علمی زبان بنایا جائے اور اگر وہ علمی زبان ہو تو اس کی کوشش کی جائے کہ تمام علوم و فنون کے علمی جواہر پارے اس کے دامن میں سما جائیں اور اس کی آغوشِ حکمتوں کے پھولوں سے بھر جائے تاکہ وہ زندہ زبانوں میں ایک کامیاب اور ترقی پذیر علمی زبان کہلانے کی مستحق ہو اور دنیا کی علمی زبانوں کی محفل میں کسی اوسنے مقام پر جگہ پائے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھ کر میں نے ”علم اخلاق“ سے متعلق اردو لٹریچر کا بغور مطالعہ کیا اور شاہِ غیر متوسط اہل قلم کی جس قدر قلمی و مطبوعہ کتابوں تک دسترس ہو سکی انکو پڑھا کر چھوٹا منہ بڑی بات، اس تمام ذخیرہ میں میری نگاہ جس چیز کی متلاشی رہی اسکو نہ پاسکی۔ اگرچہ ان بیش بہا جواہر میں گو ہر شب چراغ بھی تھے اور در شہوار بھی لیکن جس موتی کی جستجو مجھے تھی وہ نہ ملا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اُردو میں اس سلسلہ کی جس قدر تالیفات موجود ہیں وہ مجاہد نظریوں کے ماتحت تالیف کی گئی ہیں جن حضرات کو مذہبی ذوق ہے انہوں نے جدید نظریہ ہائے اخلاق سے مجاہد کو کراچی مولفات کو صرف ایک ہی طرز میں ادا کیا ہے اور جن اربابِ قلم کو جدید علمی نظریوں کو شغف ہے انہوں نے صرف ان ہی نظریوں کی تحقیق و تفتیش اور شرح و بسط کو اپنا منہاٹا ہے مقصد بنایا ہے لیکن وقت کا تقاضہ یہ تھا کہ اس سلسلہ میں ایک ایسی کتاب مرتب کی جائے جس میں ایک جانب جدید اکتشافات علمی کا مفید ذخیرہ محفوظ ہو اور دوسری جانب اسلامی اور اخلاقی تعلیم کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ صرف حسن ظن کی بنا پر نہیں بلکہ علمی دلائل و براہین کی روشنی میں اسلام کے نظریہ اخلاق اور اسلامی تعلیمات کی برتری واضح ہو جائے۔

جہاں تک بیان و ترتیب کی اس نوعیت کا تعلق ہو "علم اخلاق" پر ایسی کوئی تالیف نظر نہ آئی یہ دیکھ کر اپنی بے بضاعتی علم کے باوجود عزم و ارادہ کی قوت نے مجاہد اور وجدانِ دہن نے پکارا ہے

توفیق با ندادہ ہمت ہو ازل سے

آنکھوں میں ہو وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہو اتنا

اس سلسلہ میں مصری عالم شیخ محمد امین کی "کتاب الاخلاق" نظر سے گذری اس کے جن ترتیب اور مختصر مگر جامع اسلوب نے ہمیں کمال کام دیا اور اس میں بھی اگرچہ جدید نظریات کو اساس بنایا گیا ہے تاہم اسکی غیر معمولی خوبیوں کی وجہ سے میں نے اپنے تالیفی عطر کے لیے اسی کو زمین بنایا۔

اس تالیف کے چار حصے ہیں پہلے تین حصوں میں جدید و قدیم یا مذہبی و عقلی
دولوں نقطہ ہائے نظر سے علم الاخلاق پر بحث کی گئی ہے اور چوتھے حصے میں صرف اسلامی
نقطہ نظر اس طرح زیر بحث آیا ہے کہ اس سے علمی و عملی ہر اعتبار سے اسلامی تعلیمات کا
کمال و تفوق ظاہر ہوا اور علمی دلائل کی روشنی میں ظاہر ہو۔

خدا کے تعالیٰ کا بے غایت و بے نہایت شکر ہے کہ آج یہ نقشِ اول پیش کرنے
کے قابل ہوں اور توقع کرتا ہوں کہ انشاء اللہ یہ تالیف دونوں جماعتوں کے لیے
مفید ہوگی۔

اس تالیف کے لیے کس قدر ذخیرہ کتب کا مطالعہ کیا گیا، اس کا اظہار غیر ضروری
ہے اور میری استطاعت سے باہر بھی۔ اس لیے کہ یہ جو کچھ ہوسا لہا سال کے مطالعہ کا نتیجہ ہے
جس میں عربی، فارسی اور دو تالیفات اور انگریزی و فرنگی تراجم کا ذخیرہ بھی شامل ہے
البتہ قرآن عزیز اور کتب احادیث اور شروح احادیث کے علاوہ زبیدی کی احسن
السادۃ المتفقین، مشرح احیاء العلوم، ابن قیم کی مدارج السالکین، شاہ ولی اللہ کی تحفۃ اللہ
البالغہ، امام راعی کی الذریعۃ الی مکارم الشریعہ، شیخ ابوالقاسم کا رسالہ قشیریہ، ابن کثیر
کی السادۃ، ارسطو کی علم الاخلاق، صادق حسین کی الاخلاق، ماوردی کی ادب الدنیا
والدین، محمد لطیف کی تاریخ فلاسفۃ الاسلام خصوصاً صیغہ سے زیر مطالعہ رہی ہیں۔ و باللہ
التوفیق و هو خیر رفیق

خادم ملت

۱۶ رجب المرجب ۱۳۵۹ھ محمد حفظ الرحمن کان اللہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
مُقَدِّمہ
علم اخلاق کی تعریف، موضوع، فائدہ
اور دوسرے علوم سے اس کا تعلق

تعریف ہم سب یہ کہتے ہیں کہ یہ کام اچھا ہے۔ یہ بُرا ہے۔ یہ درست ہے۔ یہ نادرست اور حق ہے یہ باطل، ادنیٰ و اعلیٰ سب ہی ایسا کہتے ہیں اور چھوٹے بڑے ہر قسم کے کام میں ہم یہی حکم لگاتے ہیں۔

لہ علم اخلاق میں بہ کثرت طبیعت غریزہ، عادت اور مکالمہ کا تذکرہ آتا ہے اس لیے شروع میں ہی ان کی تعریف اور ان کے درمیان جو امتیازات ہیں ان کا معلوم کر لینا اڑب ضروری ہے اللہ تعالیٰ نے انسان کی تخلیق کے وقت جس نہاد پر اس کو بنایا اور جس نمبر پر اس کو اٹھایا ہے اور جس میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے وہ طبیعت (جسابت) کے نام سے موسوم ہے اور یہی طبیعت اپنے خاص ثبوتوں اور اطوار کے لحاظ سے متعدد حیثیت رکھتی اور مختلف عنوانات سے معنوں کی جاتی ہے پس اگر یہ حیثیت محفوظ طے ہے کہ وہ انسان کی بناوٹ میں داخل ہے تو اس کو بحیثیت کہتے ہیں اگر یہ حیثیت قابل لحاظ ہے کہ جس نہاد پر انسان کی تخلیق ہوئی ہے اس کے اثرات آہستہ آہستہ اسکی ذات پر غالباً دستوری ہو جاتے ہیں تو اس کا نام شیعہ "عز" اور اگر یہ لحاظ پیش نظر ہے کہ یہ نہاد و خیر انسان کے اندر قوت کی شکل میں پویست ہے تو اس کو غریزہ کہتے ہیں اور یہ تمام حیثیات و کیفیات غیر تبدیل ہوتی ہیں جس میں کسی قسم کے تغیرات کا امکان نہیں ہوتا اور نفس انسانی میں کسی ہیئت و صورت کا اس طرح راسخ ہو جانا کہ اس کی بدولت افعال و اعمال کا صدور بہولت ہو سکے "خلق کہلاتا ہے اور نفس انسانی کی کسی قوت کے اندر استعداد نام اور کمال و سونخ کا نام ملکہ جو نفس انسانی کے فعل و باقی میں ہے

قانونی مسئلہ پر مبنیہ کر قانونی مسائل میں ہی حکم کرتا ہے اور کاروباری لوگ کاروبار کے معاملات میں ہی الفاظ بولتے ہیں حتیٰ کہ بچے بھی کھیل کود میں ان ہی دو لفظوں کو استعمال کرتے ہیں تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اچھا اور بُرا کس کو کہتے ہیں؟ اور وہ کون سا پیمانہ یا کوئی تول ہے جس سے ناپ تول کر کسی کام کے متعلق یہ کہہ سکیں کہ یہ اچھا یا بُرا ہے، پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ لوگوں کے ان اغراض و مقاصد میں بھی جن کی طلب نہیں سرگردا رہتے ہیں بہت بڑا اختلاف ہے۔

ایک مال کا طالب ہے تو دوسرا حریت و آزادی کا، یہ جاہ و چشم کا شیدائی ہے تو وہ شہرت کا قدائی، ایک علم کا عاشق ہے تو دوسرا ان سب سے بے پرواہ ہو کر اپنی تمام آرزوں کا مرکز آخرت کی اس دنیا کو بنائے ہوئے ہے جس میں اس کے نفس کو شرح ہوگا اور جہاں اسکو طرح طرح کی نعمتیں ملیں گی مگر یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان میں سے بہت سے اغراض و مقاصد وہ ہیں جن کو انسان کے لیے آخری غرض اور انتہائی مقصد نہیں کہا جاسکتا۔

یادوں کہیے کہ ان میں غایت النایات یا نہتائے غرض بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس لیے کہ اگر تم یہ سوال کرو کہ یہ شخص جاہ، مال یا علم کا طالب کیوں ہے؟ تو اس کے جواب میں ایک اور غرض یا مقصد کو بیان کرنا پڑے گا جو ان ہر سہ اغراض و مقاصد کے لیے نہتائے غرض ہے اور یوں جواب دیا جائے گا کہ حصول سعادت و فلاح کے لیے (مثلاً)

(بقیہ نوٹ ص ۱۴) و انفعال میں اس درجہ تکرار کہ اس سے فعل و انفعال میں بہولت پیدا ہو جائے عادت کے نام سے مشہور ہے (الذریعہ الی المکادم الشرعیہ ص ۲۸) "خلق" خلق کی جیسے ہے اور اصطلاحِ علوم میں "ایسا ملکہ کہ جس کی بدولت نفس سے افعال کا صدور بغیر غور و فکر کے بہولت ہوتا ہو خلق" کہا جاتا ہے۔

پس کیا انسانوں کی زندگی کے لیے کوئی غایت و غرض ایسی بھی موجود ہے جو سب کے لیے یکساں غایت و الغایات یا منہائے غرض کہلائے اور انسانوں کی طلب کا طیار اور حد نگاہ بھرے دہی اعمال کی اچھائی و بُرائی کا پیمانہ بنے اور اسی پر اعمال کو اس طرح کسا جائے کہ جو عمل اس منہائے غرض کے مطابق ہو اچھا کہلائے اور جو مطابق نہ ہو بُرا کہلائے۔

اور اگر ایسی غایت و الغایات یا منہائے غرض موجود ہے تو وہ کیسا ہے؟ یہی وہ تمام اُمور ہیں جن سے علم اخلاق بحث کرتا ہے تو اب علم اخلاق کی تعریف اس طرح کرنی چاہیئے۔

جو علم بھلائی اور بُرائی کی حقیقت کو ظاہر، انسانوں کو اس میں کس طرح معاملہ کرنا چاہیئے اس کو بیان، لوگوں کو اپنے اعمال میں کس منہائے غرض اور مقصد غلطی کو پیش نظر رکھنا چاہیئے اس کو واضح کرے اور مفید و کارآمد باتوں کے لیے دلیل راہ بنے اور مختصر الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے جو فضائل و ذائل کا علم بخشتا اور انسان کس طرح فضائل سے مزین ہو سکتا اور ذائل سے محفوظ رہ سکتا ہے اس کا علم عطا کرتا ہوس اس کو علم اخلاق کہتے ہیں۔

موضوع "علم الاخلاق" جبکہ لوگوں کے اعمال پر اچھے یا بُرے ہونے کی حیثیت سے بحث کرتا ہے تو اب ضروری ہو جاتا ہے کہ یہ حقیقت بھی واضح ہو جائے کہ تمام اعمال ان کی اس قسم کے نہیں ہیں کہ ان پر اچھے یا بُرے ہونے کا حکم دیا جاسکے اور اس لیے ایسے اعمال علم اخلاق کا موضوع نہیں بن سکتے۔

مثلاً سانس لینا، دل کا حرکت کرنا، تاریکی سے روشنی میں اچانک آجانے سے ہلک جھپکنا ایسے اعمال ہیں جو انسان سے غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں اس لیے ان اُمور کے پیش نظر انسان کو نہ نیکو کا کہہ سکتے ہیں اور نہ بدکار اور نہ اس سے اس سلسلہ میں کوئی محاسبہ کیا جاسکتا ہے۔

البتہ انسان سے جو اعمال ارادی طور سے منہ کش ہو پرکتے ہیں اور وہ اُن کی اُن کے نیکار
 و فترات پر غور کرنے کے بعد کرتا ہے مثلاً شفا خانہ کی تعمیر اس نے کرتا ہے کہ شہر اور قوم کے افراد کے لیے
 نافع اور مفید ہے یا اپنے دشمن کے قتل کا ارادہ کرنا اور پھر اس کے لیے موثر تدابیر اختیار کر کے قتل میں کامیاب
 ہو جاتا ہے تو چونکہ یہ ارادی اعمال ہیں اس لیے ان پر ہی اچھے یا بُرے ہونے کا حکم لگایا جاسکتا ہے
 اور یہی علم الاخلاق کا موضوع بنتے ہیں اور انسان اس قسم کے اعمال کے لیے خدا اور مخلوق کے
 سامنے جوابدہ ہے۔

اور اس میں دیکھیں کہ مختصر الفاظ میں علم الاخلاق کے موضوع کی تعبیر اس طرح کی
 جاسکتی ہے۔

۱۔ اخلاق، ملکہ، اور نفس نامیہ اس حیثیت سے زیر بحث آئیں کہ انسان اُن کے ساتھ تصدیق
 ان دو کے علاوہ اعمال کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو بیان کردہ دونوں قسموں کے ساتھ مشابہت
 رکھتے ہیں، اور اسی بنا پر کبھی اُن پر حکم لگانے سے چشم پوشی کی جاتی ہے۔

نوکیا یہ بھی علم الاخلاق کے موضوع بنتے ہیں اور کیا ان کا عامل بھی ان اعمال کی وجہ سے جوابدہ
 ہے؟ یہ دو سوال ہیں جو حل طلب ہیں مثلاً

۱۱۔ بعض آدمی نیند کی حالت میں بھی کچھ کام کر گزرتے ہیں، ایک اُفتاب ہے اور نیند کی حالت

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵) بحث کی جائے کہ وہ صواب و خیر میں یا خطا و شر اور اس طرح بحث کی جائے کہ یہ تمام احکام صواب
 و خطا اور خیر و شر کی مرتب نظام کی شکل میں آجائیں تو اس علم کو علم الاخلاق کہتے ہیں (اخلاق جلد اول ص ۱۸)
 علم الاخلاق اور سطور ۱ ص ۱۸ "اخلاقیات" ترجمہ مولوی عبدالباری ندوی پروفیسر جامعہ عثمانیہ

اور روبرو کہتا ہے کہ "جو علم ایسے اصول بتاتا ہے جو جن سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی حقیقی اور
 سچی قدر و قیمت کا تعین ہو سکے، اُس کا نام علم الاخلاق ہے۔"

(تاریخ اخلاقیات مترجم مولوی احسان احمد رکن دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ)

میں گھر کو آگ لگا دیتا ہے، اس کے برعکس ایک دوسرا منید ہی کی حالت میں اٹھ کر گھر کو جلا دینے والی آگ کو ٹیچھا دیتا ہے۔

تو کیا ان خلقی عادات کی بنا پر پہلے کو قابلِ خدمت اور محرم قرار دیا جائے اور دوسرے کو قابلِ متاعش اور مدد درج سمجھا جائے؟

(۲) کبھی انسان کو نسیان (بھول) کی بیماری لگ جاتی ہے اور وہ اس بیماری کی وجہ سے اُس کام کو نہیں کرتا، "وقت معین پر" جس کا کرنا اُس کے لیے ضروری تھا۔

(۳) کبھی انسان کسی کام میں متفرق اور منہمک ہوتا ہے، مثلاً علم ہندسہ کے کسی مسئلہ کے حل میں یا کسی دلچسپ کہانی کے پڑھنے میں، اور اُس کا یا استغراق اُس کو "کے ہوئے وعدہ" یا وقت مقررہ کے درس سے قائل کر دیتا ہے۔

پس فکر و تامل کے بعد ان اعمال کے متعلق ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ سب غیر ارادی اعمال ہیں اس لیے کہ پہلی مثال میں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ سو نے داسے شخص نے جان بوجھ کر گھر کو جلا دیا، اور یہ کہ اس کے منہمک کا وہ پہلے سے اندازہ لگا چکا تھا، لہذا اُس کے اس عمل پر مجاسب نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس حالت میں اُس سے یہ عمل "بے ارادہ" صادر ہوا ہے۔

اور اگر اُس کو یہ معلوم ہے کہ وہ اس مرض میں مبتلا ہے اور اُس سے منیدین ایسے اہم حادثات صادر ہوتے رہتے ہیں اور پھر وہ بیداری میں اُن امور سے احتیاط نہیں کرتا جو کہ ان حادثات کی بے سبب بنتے ہیں، یہ آگاہ اور اُس کے لوازمات کو اپنی خواہ گاہ اور اپنے ماحول سے جدا نہیں رکھتا (مثلاً) تو ضرور ان اعمال میں بھی اُس سے مجاسب ہوگا۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں وہ غلطی طور پر اُس صورت حال کے لیے جوابدہ ہے جس کی بدولت اُس سے غیر جوابدہ اوقات میں ایسے

بہ طبی اصطلاح میں اس مرض کا نام "منشی فی النوم" ہے

اعمال صادر ہوتے ہیں۔

فرض کر دو کہ تم سو رہے ہو اور چوبیسے میں تم نے آگ روشن چھوڑ دی، ایک شرارہ اٹھا اور اُس نے مکان کو جلا ڈالا۔ اسی حالت میں تمہارا یہ عذر نہیں سنا جائیگا کہ ”اس میں میرا کوئی قصہ نہیں، میں نیند کی حالت میں کس طرح بچکا ریاں اور شرارے اڑنے کو روک سکتا تھا“

اس لیے کہ تم کو معلوم تھا کہ عنقریب سونے والے ہو اور نیند کی تیاری کر چکے ہو اور تم یہ بھی جانتے تھے کہ اس حالت میں حواس کا شعور منقطع ہو جاتا ہے لہذا ضروری تھا کہ بیداری حواس کے وقت اُن ذرائع کا سد باب کر لیتے جن کی وجہ سے نیند کے وقت یہ حادثہ پیش آیا، یعنی اول آگ بجھاتے اور پھر سوتے۔

اور یہی حال اُس شخص کا ہے جو پہلے ایک کام کر گزرتا ہے اور پھر اُس سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں اُن کے متعلق اپنی نادانیت کا عذر تراشتا ہے اس لیے کہ انسان اُن تمام اعمال میں جو اُس کی عادت ثانیہ بن گئے ہیں خواہ واقعات کی صورت میں اُس سے وہ اعمال بغیر ارادہ کے ہی صادر ہوتے رہتے ہوں۔ اس لیے کہ ”عادت“ اُس کے ارادی عمل کے برابر صادر ہوتے رہنے کا ہی قدرتی نتیجہ ہے۔

پس اگر ایک شخص بھوک سے پریشان ہے اور نہ برداشت ہونے والی بھوک کی وجہ سے چوری یا قتل پر مجبور ہو جاتا ہے تو یہ شخص بھی اپنے اس عمل میں قابلِ محاسبہ ہے اس لیے کہ وہ کم گروہ عقل و شعور نہیں ہے اور جس چیز کا اقدام کر رہا ہے اُس کی حقیقت سے بخوبی واقف ہے۔ وہ اول سوچتا ہے کہ بھوک کو برداشت کر لے یا اگر سنگی ارفع کرنے کے لئے چوری اور قتل پر آمادہ ہو جائے اور پھر ارادہ خود اختیار ہی سے دوسرے عمل کو پہلے پر ترجیح دیتا، اور اُس کو کر گزرتا ہے۔

غرض علمِ الاخلاق کا موضوع دو قسم کے اعمال ہیں۔

(۱) وہ اعمال جو انسان کے اختیار و ارادہ سے صادر ہوتے ہیں اور عمل کے وقت جن کے متعلق وہ خوب جانتا ہے کہ کیا کر رہا ہے۔

(۲) وہ اعمال جو عمل کے وقت اگرچہ غیر ارادہ صادر ہوتے ہیں لیکن اختیار، شعور، اور ارادہ کی قوت ان کے متعلق احتیاط برت سکتا ہے۔

اور یہی وہ اعمال ہیں جن پر خیر اور شر یا اچھے اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔
لیکن جو اعمال نہ تو ارادہ و شعور سے صادر ہوتے ہیں اور نہ ان کے بارے میں احتیاط برتی جاسکتی ہے وہ علم الاخلاق کا موضوع نہیں بن سکتے۔

علم الاخلاق | یہ سوال یا مذہب میں گذرتا ہے :-

کائنات | کیا علم الاخلاق میں یہ قدرت ہے کہ وہ ہم کو نیکو کار اور صالح بنادے؟

جواب یہ ہے کہ تمام انسانوں کو صالح اور نیکو کار بنانا اس کی قدرت اور اس کے اختیار سے باہر ہے کیونکہ اس کی مثال تو طبیب عیبی ہے۔

طبیب کا اتنا ہی فرض ہے کہ وہ مریض کو مسکرات کی خواہیوں سے واقف اور جسم و عقل پر اس کے پینے دکھانے سے جو بُرا اثر پڑتا ہے اُس کو بیان کر دے، اس کے بعد مریض کو اختیار ہے کہ اپنی صحت کی بہتری کے لیے اُس سے باز رہے یا طبیب کی بتائی ہوئی احتیاط سے بے پروا ہو کر اُس میں مبتلا ہو جائے۔ ایسی حالت میں طبیب اُس کو کیسے بچا سکتا ہے۔

علم الاخلاق کا بھی یہی حال ہے اُس کی طاقت سے یہ تو باہر ہے کہ وہ انسان کو صالح بنادے لیکن وہ انسان کو اچھے اور بُرے میں اختیار کرتا ہے اور اُس کی تشہیم عبرت کو واکردنیات تاکہ انسان خیر و شر اور اُس کے آثار و لوازم کو دیکھے اور پہچانے پس علم الاخلاق اُس وقت تک ہم کو مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ ہم میں ایسی قوت ارادی موجود نہ ہو جو ہم کو علم الاخلاق کے اوصار و حکام کے امتثال

اور اُس کے نوابی (منوعات) سے پرہیز پر آمادہ کر سکے۔

ہاں یہ ممکن ہے کہ جو شخص علم اخلاق کی تعلیم سے ناواقف ہو وہ بھی خرید و فروش یا اچھے اور بُرے کے متعلق حکم لگا سکے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صالح ہو اور حُسنِ اخلاص کا پیکر۔

لیکن علم اخلاق کے واقف، اور ناواقف کی مثالی صورت (پنٹیس) کے لئے دو تاجروں

کی سی ہے جن میں سے ایک اس تجارت کا ماہر اور تجربہ کار ہے، اور دوسرا ناواقف و نا تجربہ کار، دونوں صوف کی خریداری کے لیے نکلے اور دونوں نے اُس کے ہر اچھے اور بُرے پہلو پر نظر ڈالی، اُس کو چھو کر بھی دیکھا اور طرح طرح سے آزمایا بھی۔

مگر پہلا اپنے تجربہ، اور اپنی مہارت، کی بنا پر یقیناً دوسرے کے مقابل میں بہترین رج اور بہت اچھا اندازہ شناس ثابت ہو گا۔

ہر ایک علم کا یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے اندر شفقت رکھنے والے کو ان امور کے بارے میں جن پر اس علم میں بحث ہوتی ہے، ناقدانہ نظر عطا کرتا ہے چنانچہ علم الاخلاق کی بھی یہی شان ہے کہ جو شخص اس کے ساتھ شفقت رکھتا ہے یہ اُس کو اعمال کے کھرے، کھوٹے، کی پرکھ پر پوری قدرت عطا کر دیتا، اور اُن کی صحیح اور بائدار تقویم پر ایسی کامل قدرت بخشتا ہے۔ کہ اُن کے متعلق حکم نافذ کرنے میں وہ لوگوں کے رجحانات اور تقلیدات کے زیر اثر نہیں رہتا بلکہ اپنے فیصلہ میں علم الاخلاق کے نظریات، قواعد و قوانین، اور قیاسات سے مدد حاصل کرتا ہے۔

یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ علم اخلاق کی غرض صرف نظریوں، اور قاعدوں کی نشت کے ہی اندر محصور و مقصور نہیں ہے بلکہ اُس کے مقاصد عظمیٰ میں یہ بھی شامل ہے کہ ہمارے اُزادے میں تاثیر اور ہدایت کا فرما ہو "کہ یہی تاثیر، ارادہ کو عملِ خیر پر آمادہ کرتی ہے" اور ہم میں

یہ جذبہ پیدا ہو جائے کہ ہم اپنی حیات کی صحیح تشکیل کریں، اپنے اعمال کو پاک اور عمدہ بنائیں اور حیات انسانی کے لئے ایک اعلیٰ مثال قائم کر دیں یعنی اپنے اندر حسن عمل، حسن کمال، اور اخوت و مواصلات عام جیسے فضائل پیدا کریں۔

لیکن حقیقت پیش نظر ہے کہ ”تاثر“ کو سرِ موقد پر کامیابی نصیب نہیں ہوتی بلکہ جب ہی موثر ہو سکتی اور انسان کے ارادہ کو عملِ خیر پر بہادر بنا سکتی ہے، کہ فطرت انسانی اُس کی پیروی کرے اور اُس سے متاثر ہونے پر آمادہ ہو۔

ارسطو کا قول ہے :-

”فضیلت کے لئے صرف اس قدر جان لینا ہی کافی نہیں ہے کہ وہ کیلئے ہے، بلکہ اس سے زائد اور چیزوں کی بھی ضرورت ہے۔ مثلاً اُس کے قیام و حفاظت کے لئے ریاضت، اس کا روزمرہ کے کاموں میں استعمال،

اور اسی قسم کے دوسرے وسائل و اسباب کی ایجاد تاکہ ہر سب باتیں مل کر ہم کو صاحبِ فضیلت اور نیکوکار بنا سکیں۔ اگر تنہا اخلاقی خطبات اور پند و نصائح نیز کتابِ خلق ہم کو نیکوکار اور باخلاق بنانے پر قدرت رکھتے

تو بلاشبہ اُن کو یہ حق پہنچتا تھا جیسا کہ ”میو غنس“ کا قول ہے۔ لوگوں کو چاہیے کہ اخلاقی کتابوں اور خطبات کے طالب ہوں اور وہ گراں سے گراں تقویٰ

پر خریدی جائیں اور انسان کا فرض ہے کہ اُن کو جمع کر کے اُن کی خوشحالی کرے، لیکن بدستی سے اس سلسلہ میں ہر قسم کے مبادیات اخلاق میں سے

تم صرف اس قدر کر سکتے ہو کہ جنی شریعتِ طہنیت نوح الاول کو حسن عمل اور نیکوکاری پر امتناع کے لئے مقرر نہ ہو جیسے کہ گویا پرانہ گریہ اور سلیم انصاف

قلب کو "فضیلت کا گرویدہ و شہید" اور اخلاق کو ریاضہ کا دار بنائے۔ (علم الاخلاق

الارسطو ص ۳۶۶، ۳۶۷)

اس مقام پر ایک قوی شبہ پیدا ہو سکتا ہے وہ یہ کہ "علم الاخلاق" سے حسن عمل، نیکو کاری یا غایت قصویٰ، اور مقصد اعلیٰ، جب ہی حاصل ہو سکتے ہیں کہ انسانی عادات میں تخریب تبدیل ممکن بھی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ قواعد حکمت کی رو سے "اخلاق و عادات" مزاج کے تابع ہیں، اور مزاج میں تبدیلی ناممکن ہے۔ کیونکہ یہاں تبدیلی مزاج سے مراد نہیں ہے کہ شخصی مزاج کے "اطوار" طفلی، شباب، اور شیخوخت کے ساتھ مزاج میں تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہر ایک انسان کے لئے قدرت نے ایک مزاج و ولعیت کیا ہے جو افراط و تفریط کے درمیان "عرض المزاج" کے نام سے موسوم ہے اور اس پر انسان کی بقا و موقوف ہے اور وہ غیر تبدیل و لازم ہے پچانوچہ حدیث سے بھی اس کی تائید نکلتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

اذا سمعتم بحبل زال عن مكانه تم اگر کسی پہاڑ کے متعلق سنو کہ وہ اپنی

فصله قوه واذا سمعتم برجل زال جگہ سے ٹل گیا تو اس کو صحیح مان لینا اور

عن خلقه فلا تصدقوه فانہ اگر کسی شخص کے متعلق یہ سنو کہ اسکی

مسیعود الی ما حیل علیہ (الحديث) خلقت بدل گئی تو ہرگز اس کو سچ نہ

ماننا اس لئے کہ انجام کار یہ اپنی جبلت

کی طرف لوٹ آنا ضروری ہے۔

سو اس کا جواب ایک مقدمہ پر موقوف ہے وہ یہ کہ "نفس انسانی" اپنے کردار میں تین

امور میں سے کسی ایک امر سے متعلق مبتلا ہے ایک "طبیعت" دوسرا "حال" تیسرا "محلہ"

طبیعت، جبلت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل کا قطعی امکان نہیں ہے۔
 حال نفس کی اس کیفیت کا نام ہے جس سے استعداد قبول کی بنا پر نفس متکلیف
 ہوتا مگر جلد ہی زوال بھی قبول کر لیتا ہے۔

ملکہ۔ اس کیفیت یا قوت کا نام ہے جو نفس انسانی میں راسخ ہو جاتی ہے اور اس
 کا زوال ہو تو سکتا ہے لیکن مشکل اور تاخیر۔

اس کے بعد یہ واضح رہے کہ ”خلق“ ان تینوں کیفیات میں سے ”نفس“ کی کیفیت
 سے متعلق ہے جو ملکہ کہلاتی ہے اور اس کا حال فراع کا سا نہیں ہے۔ لہذا ”علم و اخلاق“
 کے ذریعہ اس کی تہذیب و اصلاح ممکن ہے۔

اور حدیث میں اسی کے لئے ارشاد ہوا ہے :-

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة
 فرمایا کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا کیا گیا ہے اس
 قابلاً لایہودانہ و نصیبی نہ و مجسیبا کے بعد والدین رہا حول ! اس پر چوتھی
 (الحديث) نضرانیت اور جو سیت کا رنگ چڑھا میں

اور ہر دو احادیث میں تفارض اس لئے نہیں ہے کہ پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ انسان
 میں بعض کیفیات وہ ہیں جو جبلت اور طبیعت کہلاتی ہیں ان کو عام اصطلاح کی بنا پر اگر ”خلق“
 میں شامل کیا جائے تو بلاشبہ اس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے اور دوسری حدیث کی مراد یہ
 ہے کہ انسان اپنی ”فطرت“ یعنی قبول استعداد میں سادہ لوح کی طرح ہے اور اس لئے اخلاق
 کے خیر و شر کا اور تعلیم اخلاق کا اس پر بلاشبہ اثر پڑتا ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ”خلق“
 ایک خاص ”ملکہ“ کا نام ہے جو نفس انسانی میں راسخ ہوتا ہے اور ملکہ کی دو قسمیں ہیں ایک ”طبیعی“

وہ یہ کہ اصل فطرۃ میں مزاج انسانی ایسی خاص کیفیت کے لئے مستعد ہو جو اس مزاج کے اندر بد و فطرت سے مستور ہے کہ مزاج انسانی ادنیٰ حرکت اور معمولی سبب سے بھی اس کیفیت سے متاثر ہو جاتا ہو اور دوسری قسم ”مکملہ عادی“ ہے وہ یہ کہ نفس انسانی سے ابتداء ایک فعل کا صدور ارادۃ و اختیار سے ہو اور پھر بار بار اسی طرح ہوتا رہے حتیٰ کہ نفس انسانی میں یہ کیفیت پیدا ہو جائے کہ اس کی بدولت اُس فعل کا صدور بغیر غور و فکر، یہ سہولت ہونے لگے لہذا ان پر دو قسم کے اعتبار سے علم اخلاق کا فائدہ جدا جدا حیثیت سے ہو گا یعنی پہلی قسم کے پیش نظر اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ نفس انسانی میں جو ملکہ و دلالت اور مستور ہے یہ علم اس کو حیات انسانی کے کردار اور افعال میں نمایاں کر دے اور پردہ سے باہر لے آئے اور دوسری قسم کے اعتبار سے اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ نفس میں ایسے ملکہ کو پیدا کر دے۔

دیکھ کر علوم سے علم
الاخلاق کا تعلق

شائیں ہیں (۱) مابعد الطبیعیہ (۲) فلسفہ طبیعی (۳) علم النفس (۴) علم المنطق (۵) علم الجمال (۶) فلسفہ قانون (۷) علم الاجتماع اور فلسفہ تاریخ (۸) علم الاخلاق

تو گویا فلسفہ کی نگاہ میں ”علم اخلاق“ اُسی کی ایک شاخ ہے۔ اگرچہ بہتر طریقہ یہ تھا کہ اول علم الاخلاق کی تعریف و تعلیم، اور اس کے متعلقات و مباحث، کو بیان کیا جاتا اور اُس کے بعد علوم متذکرہ بالا کے ساتھ اُس کا تعلق کیا ہے؟ اس حقیقت کو واضح کیا جاتا لیکن علوم بالا کے تعلق کو بھی مبادیات قرار دے کر اس کا ذکر شروع ہی میں کر دینا اور جن علوم کا علم اخلاق کے ساتھ قریبی رشتہ ہے اُن ہی کو زیر بحث لانا مفید معلوم ہوتا ہے۔

علم اخلاق و علم
النفس (سائیکالوجی)

ان دونوں علوم کے درمیان بہت بڑا علاقہ اور ارتباط ہے۔ اس لئے کہ علم النفس حسب ذیل اشیاء سے بحث کرتا ہے۔ قوت احساس

قوتِ ادراک، قوتِ حافظہ، قوتِ ذاکرہ، ارادہ اور ارادہ کی آزادی، خیال، وہم، شعور، عواطف و میلانات اور لذتِ دالم۔

اور ان میں سے ایک شے بھی ایسی نہیں ہے کہ علمِ اخلاق سے بحث کرنے والا اس سے مستغنی اور بے پروا ہو سکے۔ لہذا یوں کہنا چاہیے کہ علمِ نفس، علمِ اخلاق کا ایک ضروری مقدمہ ہے۔ علوم کے اس آخری دور میں علمِ نفس کی ایک اور شاخ کا اضافہ ہوا ہے جس کو علمِ نفس الاجتماعي کہا جاتا ہے۔ یہ عقل کو اس علم کے اجتماعی رخ کی تعلیم دیتا ہے، یہ نینت پر بحث کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ عقل پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے یہ حسی اور مستدل انوار کی عادات و خصائص سے بحث کرتا ہے، اور ظاہر کرتا ہے کہ نظم اجتماعی پر کیسے کیسے حالات طاری ہوئے اور کس کس قسم کے دور گزرے ہیں۔ اسی لئے علمِ اخلاق پر جس درجہ علمِ نفس الاجتماعي اثر انداز ہے شخصی علمِ نفس اس درجہ پر مؤثر نہیں ہے۔

علمِ اخلاق و علمِ اجتماع | علمِ اجتماع، انسانوں کی حیات اجتماعی سے بحث کرتا ہے (سوشولوجی) | پس جبکہ علمِ الاخلاق کا موضوع "انسانوں کے ارادی اعمال

کو زیر بحث لانا" قرار پایا تو علمِ اجتماع اور علمِ اخلاق کا باہمی علاقہ بہت مضبوط ہو جاتا ہے کیونکہ "ارادی اعمال" کا جو رشتہ انسانوں کی انفرادی زندگی کے ساتھ قائم ہے اس سے بدرجہا زیادہ تعلق ہے جو ان کی حیات اجتماعی کے ساتھ وابستہ ہے اس لئے کہ انسان کی انفرادی زندگی کے لئے اس ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی جماعت کو فروغ دے اور وہ سب کو یکجا کر دے۔ زندگی، حیات اجتماعی کے بغیر ناممکن ہے۔

یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی ایک فرد کے فضائل یا رذائل سے انسانی جماعت کی جلتے کہ جس جماعت کے ساتھ وہ وابستہ ہے اس سے قطعاً نفرت کر لیں۔ اس لئے کہ ہر فرد

رہ جائیں کہ جس جماعت کا یہ فرد ہے اُس میں کون سے اوصاف ایسے ہیں جن کے ذریعہ فرد کو فضا میں نشوونما میں مدد ملتی یا رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔

نیز علم اخلاق ایک فرد کے لئے جو ”مثلاً اعلیٰ“ تجویز کرتا ہے از بس ضروری ہے کہ اُس کا ارتباط اُس مثلاً اعلیٰ کے ساتھ ہو علم اخلاق نے جس کو نظم اجتماعی کے لئے وضع کیا ہے تاکہ فرد کو اپنے منتہائے مقصود کے حصول و ثبوت میں مدد مل سکے۔ پس جو علم حقیقت بالا کا فیصلہ دیا ہے اُس کا نام ”علم اجتماع“ ہے۔

علم اجتماع قوموں کی تاریخ اُن کی ترتیب و تدریج، اُن کے عروج و زوال، اُن کے لغات و زبان، اُن کے مذہب، اور اُن کے خاندان و قبائل سے بحث کرتا ہے اور واضح کرتا ہے کہ قوانین کس طرح عالم وجود میں آئے۔ حکومت کا وجود کس طرح عمل میں آیا اور اس طرح کے دوسرے مسائل پر روشنی ڈالتا ہے۔ بنا پر اُن کے مطالعہ سے انسانوں کے اعمال و کردار اور اُن کے برے یا اچھے اور درست و نادرست ہونے کے متعلق حکم صادر کرنے میں کافی مدد ملتی ہے۔

علم اخلاق و ان دونوں علوم کا موضوع ایک ہے یعنی ”انسانی اعمال“ اور کبھی کبھی ان کی غرض بھی ایک ہو جاتی ہے وہ یہ کہ انسانوں کو نیکو کار اور سعید بنانے کے

لئے اُن کے اعمال کی نظم و ترتیب۔ لیکن علم اخلاق کا دائرہ علم قانون سے وسیع تر ہے۔ کیونکہ علم اخلاق تو ہر نافع عمل کا حکم کرتا اور ہر نقصان دہ عمل سے بچاتا ہے۔ لیکن قانون کا یہ کام نہیں ہے۔ اس لئے کہ بعض اعمال اگرچہ نفع بخش ہیں لیکن قانون اس کے لئے حکم نہیں کرتا مثلاً محتاج کے ساتھ حسرتیں سلوک، یا زین و شہو کے درمیان حسن معاملت۔

اسی طرح بعض اعمال اگرچہ باعینہ اغرت ہیں مگر قانون اُن کی ممانعت کے لئے دخل

نہیں ہوتا۔ مثلاً حسد، بغض، کینہ، وغیرہ

ان اعمال، یا ان جیسے دوسرے اعمال، میں قانون کی عدم مداخلت کی وجہ یہ ہے کہ قانون ایسے ہی امور پر امر و نہی کو جاری کرتا ہے جن کی تعمیل نہ کرنے پر وہ مزادے سکے ورنہ تو پھر قانون، قانون نہیں کہلا سکتا۔

نیز لوگوں میں کچھ پوشیدہ رذائل بھی ہوتے ہیں جیسے ”کفران نعمت اور خیانت“ اور قانون میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ ان کے مرتکب کو سزا و عذاب دے سکے اس لئے کہ یہ اعمال قانون کی دسترس سے باہر ہیں اور ان کا حال چوری اور قتل کا سا نہیں ہے۔
علم اخلاق اور علم قانون میں ایکس فرق یہ بھی ہے کہ قانون کی نظر اعمال پر اُس کے نتائج کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اُس کا دائرہ بحث اعمال خارجی ہیں کہ عام نے کس نیت سے اُن کو انجام دیا ہے۔

لیکن علم اخلاق نہ صرف انسان کے خارجی اعمال سے بحث کرتا ہے بلکہ نفس کے باطنی اعمال کو بھی زیر بحث لانا ضروری سمجھتا تھا وہ اُن حرکات و اعمال کا اثر ظاہری اعمال کی شکل و صورت میں نمودار نہ ہوا ہو۔ مثلاً قانون کا دائرہ صرف یہ ہے کہ وہ چوری اور قتل سے باز رہنے کا حکم دے مگر اخلاق کا دائرہ اس سے زیادہ وسیع ہے اور وہ یہ بھی حکم دیتا ہے کہ ”کسی بُرے کام کا دھیان مت کرو“ ”بے کار اور باطل امور کے غور و توجہ میں بھی نہ چڑو“۔

قانون کا دائرہ عمل بھی تو ہے کہ وہ لوگوں کی ملکیت کا محافظ ہو اور دوسروں کو اُس پر دست دراز نہ ہونے دے لیکن یہ اُس کی دسترس سے قطعاً خارج ہے کہ وہ انسان کو اُس کی ملکیت (مال) میں شخصی و عمومی مصالح اور خیر و بہرہ رسانی کا لحاظ رکھنے کا حکم دے کیونکہ یہ علم اخلاق کے دائرہ حدود میں داخل ہے۔

اخلاق اور سائنس | ”علم اخلاق“ اور ”سائنس“ کے درمیان بھی گہرا ارتباط و تعلق ہے بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ دراصل علم اخلاق بھی سائنس ہی کی ایک شاخ ہے اس لئے کہ سائنس کے لغوی معنی ”علم“ کے ہیں اور اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اُس علم کو کہتے ہیں کہ کائنات ہست و بود میں جو چیزیں شب و روز ہمارے احساسات اور ذہنی و عقلی مددکات میں آتی رہتی ہیں ہم کو اُس کے ذریعہ ان کا صحیح شعور حاصل ہو جائے اور یہ پتہ لگ جائے کہ اس حقیقت کی ابتدا کس طرح ہوئی اور مختلف زمانوں میں اُس نے کیا نشوونما حاصل کیا اور کن حالات سے گذر کر موجودہ صورت و ہیئت حاصل کی۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہہ دیجئے کہ ایسے تجربے اور مشاہدے اور اُن سے پیدا شدہ نتائج جو اشیا کے درمیان قانون ارتباط و انتساب کے ذریعے کئے جاتے رہے ہوں اُن کا دوسرا نام ”سائنس“ ہے تو جبکہ ”علم اخلاق“ بھی ان ہی حدود کے دائرہ کی ایک شاخ ہے تو بلاشبہ اُس کو سائنس کی شاخ یقین کرنا سبب محال نہیں ہے۔

چنانچہ زندگی کے ماحول اور سفر حیات کے سلسلہ میں جو امور اور اُن کی کیفیات و تصرفات موثر بن کر پیش آتے رہتے ہیں ”علم اخلاق“ اُن ہی اصول پر بحث کرتا ہے مثلاً جب ہم صدق اور کذب کے خیر و شر ہونے پر بحث کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان ہر دو کیفیات میں ایسا اصولی فرق ہے جس کو تجربہ، مشاہدہ نیز دوسرے مددکات علمیہ کے ذریعہ ایک ”تکلیف“ کی شکل میں صحیح یا تے ہیں پس جب تک ہم اخلاقی علوم اور اخلاقی امور میں نوامیس فطرت و قوانین قدرت کی مدد سے اُس حد تک جو مختلف طبائع اور اُن کے اقدار و احاطہ عمل کے اندر محدود ہو واقفیت حاصل نہ کریں ”اخلاقی حکم“ کا صادر کرنا دشوار ہے اور نہ سبب فطرت کا وسیع علم اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک ہم کو ایک

عدتک استیوار کے درمیان اسباب و سببیات اور یقینی قوانین ارتباط کا صحیح علم نہ ہوگا اور یہ علم سائنس ہی کے ذریعہ ممکن ہے تو ایسی حالت میں سائنس اور علم اخلاق کے درمیان حقیقی تعلق کا کون عاقل انکار کر سکتا ہے ؟ -

اوسطی نظر سے یہ حکم لگا دینا بھی درست نہیں ہے کہ "سائنس کا تعلق صرف مادی اشیا تک محدود ہے بیشک یہ اُس عدتک تو صحیح ہے جبکہ ہم علوم سائنس کو مادی علوم تک ہی محدود رکھیں لیکن مسطورہ بالا حقیقت کے پیش نظر جبکہ انسان کی زندگی کا تعلق جس طرح اپنی ذات اور کائنات مادی کی دوسری اشیا کے ساتھ ہے اُسی طرح خالق کائنات سے بھی وابستہ ہے تو سائنس کو مادی اور روحانی دونوں حیات کے ساتھ تسلیم کرنا از بس ضروری ہے اور اس کا انکار براہمت کے انکار کے مراد ہے بہر حال جب کہ انسان کے فرائض و حقوق بالحق (العن) فرائض الشانئہ (جب) اور فرائض اللہیہ دونوں سے لازم و مزوم کی طرح پایا جاتا ہے تو سائنس کو کسی طرح بھی "علم اخلاق" سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

علم اخلاق اور اخلاقی زندگی کے دو پہلو یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اخلاقی زندگی کے دو پہلو ہیں ایک بیجا اور دوسرا معیاری، ایجا بی اخلاق اُن اعمال و کردار سے مراد ہے جو کہ خاص زمانہ اور خاص قوم کے اندر خیر و مصائب سمجھے گئے اور سمجھے جاتے ہوں یا اُن کے عقیدہ میں اُن اعمال کی غایت الغایات اور منتہائے مقصد خیر و ثواب پر مشتمل ہوتی ہو اور معیاری اخلاق اُس پہلو کا نام ہے جو زمانہ کے رسم و رواج اور قومی و نسلی خصوصیات سے بالاتر ایسے اصول پر مبنی ہو جو اعمال و کردار کے حقیقی خیر و شر کو ظاہر کرتا اور ایسے مہذب و مرتب اصول و قوانین پر اقدام کرتا ہو جو خیر و شر کا مدیا ہو جس میں علم اخلاق کے موجود مسائل و مسائل کے حل و فصل اخلاقی زندگی کے لئے دوسرے پہلو سے بھی وابستہ ہے۔

حصہ کتاب

کتاب، اپنی ترتیب کے لحاظ سے چار حصوں پر منقسم ہے۔

(۱) پہلا حصہ بیشتر علم النفس اور نفسیاتی مباحث کا موضوع بنا ہے مثلاً ملکہ، ارادہ، وجدان وغیرہ۔

(۲) دوسرا حصہ اخلاق کے معیاری نظریوں اور ان کے متعلقات نیز علم الاخلاق کی تاریخ کے مختصر تذکرہ پر مشتمل ہے۔

(۳) تیسرا حصہ اخلاق کے عملی مباحث و تشریحات اور علمی و عملی پہلوؤں کے درمیان مطابقت سے متعلق ہے۔

(۴) چوتھا حصہ خالص اسلامی نظریات و تعلیمات اخلاق اور جدید نظریات اخلاق پر برتری و تفوق کو عادی ہے۔ اور یہی کتاب کی اصل روح ہے۔

حصہ اول

مباحثہ نفسیہ جو اخلاق کے لئے ضروری ہیں (Character)

کردار اور اُس کے مبادیات

علم اخلاق کی اصطلاح میں ہر عمل ارادی کو کردار کہتے ہیں جیسے سچ اور جھوٹ بولنا، یا سخاوت و بخل اختیار کرنا۔

انسان کے کردار کے لئے کچھ نفسیاتی مبادیات ہیں جن کا مصدر و منبع نفس ہی جیسے ملکہ اور عادت مگر یہ مبادیات ہم کو محسوس نہیں ہوتیں، بلکہ اُن کے آثار محسوس ہوتے ہیں اور ان ہی کا نام (کردار) ہے۔ مثلاً ہم ملکہ کو محسوس نہیں کرتے، لیکن اُس سے جو اعمال صادر ہوتے ہیں اُن کو محسوس کرتے ہیں۔ اس لئے ہر کردار کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کسی نفسیاتی مبدئ سے ظاہر و صادر ہو۔

پس مباحثہ اخلاق سے شغف رکھنے والا صرف اِس پر قناعت نہیں کر سکتا اور اعمال کے ظاہر ہی پر نظر رکھے بلکہ وہ اُن کے مصادر و مبادیات کو بھی زیر بحث لائے گا جیسا کہ علم طبعی کا عالم صرف (جہ) فضا، کائنات کے ظاہر ہی پر قناعت نہیں کر سکتا، بلکہ اُن کے اسباب و علل کی معرفت بھی اس کے لئے از بس ضروری ہے۔

کردار کے مبادیات کی معرفت کے بعد انسان اس پر قادر ہو جاتا ہے کہ اگر وہ کردار مائل بہ شر ہے تو اس کا علاج کر سکے اور اگر بُرا ذخیرہ ہے تو اس کو ترقی دے سکے۔
 پس اگر ایک کاذب سے یہ کہا جائے کہ کذب میانی نہ کر اور بار بار اس قول کو دہرایا اور سنا یا جاتا رہے مگر اس نفسیاتی حالت کو اسی طرح رہنے دیا جائے جس سے جھوٹ صادر ہوتا ہے تو اس یقین کا کوئی اثر نہیں ہو سکتا اور کاذب کا متاثر ہونا ناممکن نہیں تو دوشوار ترم ضرور ہے۔

اور اگر اس کی نفسیاتی کیفیت کا مطالعہ کیا جائے اور اس سبب کا پتہ لگایا جائے جس کی بدولت وہ صفت ”کذب“ میں مبتلا ہے اور پھر اس کا مناسب علاج کیا جائے تو یہ طریقہ زیادہ موثر اور کامیاب ثابت ہوگا۔

علم کی روشنی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اخلاق انسانی کوئی ایسا عطیہ نہیں ہیں جن کو سخت و آفات کی داد و دہش کا نتیجہ کہا جاسکے بلکہ وہ بھی دوسری اشیاء کی طرح اپنی جہت و ترقی اور اپنے فساد و انحطاط میں قدرت الہی کے ایسے محکم و مضبوط قوانین کے تابع ہیں کہ کبھی اُن سے جدا نہیں ہو سکتے۔

تو جس شخص کو اُن قوانین کی معرفت حاصل ہو جائے اور وہ اُن کے مطابق عمل پیرا ہو تو بلاشبہ اُس کے اندر یہ قدرت پیدا ہو سکتی ہے کہ وہ کردار انسانی کو اُس کی جہت طبع کے مطابق اخلاق حسنہ کا تابع بنا سکے اور اصلاح اخلاق کی ہم کو جاری رکھ سکے۔

اور اگرچہ قوانین اخلاق ————— خواہ نفس انسانی سے متعلق ہوں یا اُس کے ماحول سے ————— ایک پیچیدہ گتھی کی طرح ہیں جن کی عقدہ کشائی بہ تمام و کمال مشکل ہے لیکن یہ حقیقت اس کے لئے مانع نہیں ہے کہ جن قوانین کی معرفت حاصل ہو چکی ہے اُن

سے فائدہ اٹھایا جائے اور غیر حاصل شدہ کے حصول کی سعی جاری رکھی جائے۔

جب ہم فطرت انسانی کا مطالعہ کرتے ہیں تو شاید دوسرے سے قطع نظر تمام انسان ”اہم اختلافات باہمی کے باوجود“ یکساں طور پر شرافت، محنت، کوشش، اور صداقت جیسے فضائل کے خواہشمند نظر آتے ہیں اگرچہ ان فضائل کے میلانات درجانات میں قوت و ضعف کے اعتبار سے ان کے درمیان تفاوت ہی کیوں نہ پایا جاتا ہو۔

پس اگر اس کو صحیح تربیت حاصل ہے تو وہ انسان کے اس پاک میلان میں قوت پیدا کر دیتی اور اُس کی صلاحیت طبع کے مطابق اپنی دسترس کی حد تک اُس اُس کو اخلاق کا طے کے عروج پر پہنچا دیتی ہے

اور اگر بُری تربیت سے واسطہ ہے تو وہ اُس کے اس رجحان کو کمزور اور ضعیف کرتی رہتی اور گاہے نکلے گھاٹ اُتار دینے کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔

وہ باپ یقیناً خطا کار ہے جو پہلے ہی یہ سٹے کرے کہ میرا بیٹا عنقریب طبیعتاً مہذب یا قاضی بنے گا، اور پھر اُس کو مقرر کردہ راہ پر چلنے کے لئے مجبور کرے۔ اس نے کبسا اوقات پیدا کرنے والے خدا کے نزدیک اُس میں طبیب، مہذب، یا قانون کی استعداد ہی نہیں ہوتی۔

گر وہ باپ ہمیشہ صواب پر ہے جو اپنے بیٹے کے لئے فیصلہ کرے کہ وہ اس کو امین، شجاع، اور صاحبِ فضل، بنائے گا، اس لئے کہ وہ ابھی لڑکا ہے اور اُس میں کسی نہ کسی حد تک ان اخلاقِ فاضلہ کی استعداد موجود ہے، اور صحیح تربیت کے ذریعہ نفسیاتی مبادیات، اور ان کے قوانین کی معرفت و تعلیم پر انسان کو قدرت ہو سکتی ہے۔ یہ موضوع اگرچہ طویل ہے تاہم مقام اختصار ہی کا مستقاضی ہے۔

غائر (جہلی اوصاف) (Instinct)

فلسفہ قدیم کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ ”انسان ایک سادہ کتاب کی طرح پیدا ہوتا ہے پھر اُس کے مرئی حسب خواہش اُس پر نقش و نگار کرتے ہیں۔ یا یوں کہئے کہ بد فطرت میں انسان کی مثال میدہ کی نرم لونی کی طرح ہے، پھر اُس کے مرئی اپنی خواہش کے مطابق اُس سے جس قسم کی تصویر چاہتے ہیں بناتے ہیں“ لیکن یہ نظریہ غلط ثابت ہو چکا ہے اور یہ واضح ہو گیا ہے کہ صحیفہ انسانی (بد فطرۃ میں بھی) اپنے اسلاف کے نقوش سے منقش ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (کہتم عدم سے) وجود میں آتے ہی بہت عجلت کے ساتھ اپنے طبعی اعمال کرنے لگتا ہے، جیسا کہ حیوان کا خاصہ ہے۔ لہذا یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ بد فطرت

ملہ فطری کیفیت، جبلت، و بدان، اور فطری ملک، کا نام ”غریزہ“ ہے۔ اس بیان سے عیناً پیدا نہ ہونی چاہئے کہ علم اخلاق کے فائدہ کی بحث میں تو ”حدیث فطرۃ کے حوالہ سے یہ کہا گیا ہے کہ انسان اپنی فطرت میں سادہ ہے اور اُس کے والدین یا ماحول اُس کو حسب مرمی یہودیت، نصرانیت، وغیرہ کے نقش و نگار سے منقش کر لیتے ہیں اور اس جگہ کہ کتاب الاخلاق کے حوالہ سے ”خود اپنے اس قول کی تردید کی جارہی ہے ایسا کیوں ہے؟“ اس لئے کہ یہ تعبیر دادا کا معمولی فرق ہے ”حدیث فطرۃ میں تا جاب چکا ہے کہ فطرت سے مراد ”قبول حق کی استعداد“ اور ”استعداد“ ایسی شے کا نام ہے جو کسی خاص عملی شکل میں مخصوص ہو کر نہ پائی جاتی ہو بلکہ متضاد و مختلف اثرات کو غلا قبول کر سکتی اور کرتی رہتی ہو۔ لہذا حدیث میں اس نظریہ کو ثابت کیا گیا ہے کہ انسان بد فطرت میں کسی مخصوص ”عملی حیات“ سے اس طرح جکڑا ہوا پیدا نہیں ہوتا کہ پھر اس پر خیر و شر اور اخلاقی اصلاح و فساد کوئی اثر نہ ہو سکے بلکہ وہ بعد میں آزاد و اجازت و ماحول کے نقش و نگار سے بھی منقش ہوتا ہے اور اخلاقی اصلاح و فساد کو بھی قبول کرتا ہے ہاں یہ صحیح ہے کہ انسان ایک سادہ صفحہ کتاب کی طرح اس معنی میں پیدا نہیں ہوا کہ بد فطرت میں اس کی ”جبلت“ نہ ہو کہ کوئی شے دوایت ہی نہ رہی، کیونکہ اُس کی جبلت کی تخلیق سے سچے میں ڈھلی ہوئی بھی ہو سکتی ہے (تفسیر میں آج)

کے وقت حلیت (طبیعت) انسانی میں یہ قدرت نے بہت سے ملکات قویٰ اور اوصاف و طبیعت کے ہیں جو اس کی بقا و حیات اور ہر قسم کی نشوونما کے حامل ہیں۔
ان ملکات کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

حفاظت ذات | ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایک حیوان بڑا ہو یا چھوٹا، بلند ہو یا پست، اپنی پرورش کے وقت سے اس کو کشش میں نظر آتا ہے کہ نشوونما اور ترقی حاصل کرے وہ قوت کے حاصل کرنے میں اسکان بھر کو کشش کرتا ہے اور موت سے بچنے کے لئے انتہائی فکر میں مشغول رہتا ہے پھر انسان کا نوذکر ہی کیا ہے جو اپنے ارادہ اور اختیار کو پوری طرح اس پر صرف کرتا رہتا ہے کہ خواہ بُری سے بُری حالت ہی کیوں نہ ہو ہر حالت میں زندہ رہے اور کشش کرتا ہے کہ نفس کی اصلاح و درستی کے ذریعہ اس کو زندگی کے ساتھ وابستہ رہنے کے قابل بنادے۔

یہ ملکہ حفاظت ذات "ہی کا صدقہ ہے کہ ہم روز و شب اس حقیقت کا مشاہدہ کرتے رہتے ہیں کہ جب کسی جاندار کو یہ احساس ہو جاتا ہے کہ کوئی آفت عنقریب اس کی حیات کا خطرہ کر دینے والی ہے تو وہ خطرہ سے بچنے کے لئے ہر قسم کے امکانات اسلحہ سے مسلح ہو کر مدافعت کے لئے مستعد ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ہر ایک انسان میں اپنے نفس سے متعلق احساس و شعور موجود ہے کہ وہ نفس کے اندر ایسے میلان طبعی کو پاتا ہے جو نفس کو موجودہ زندگی سے بلند زندگی حاصل کرنے کے لئے داعی رہتا ہے، یہی وہ قوت طبعی یا ملکہ ہے جس نے سب ارض کو کروڑوں

(بقیہ نمبر ۳۹) اور اپنے آباء و اجداد کے نقوش کے مطابق بھی چنانچہ اسی کو حدیث "حیث" میں واضح کیا گیا ہے اور اسی کو مہندی کی یہ منشا دہائی ہے۔ "مچھلی کے ہلنے کن تیرا ہے"

پس کتاب الاخلاق کی عبارت اسی دوسرے مطلب کو ادا کر رہی ہے اور قدیم فلسفہ کے اس "نظریہ" کی تردید کے درپے ہے جو نہ صرف "نظرت" کے اعتبار سے انسان کو "سادہ لوح" کی مانند مانتا بلکہ "حیثیت" میں بھی سادہ و درنی کی طرح تسلیم کرتا ہے۔
(نوٹ)

جاندار نفوس سے بھر دیا ہے وہ سب زندہ ہیں اس لئے کہ ان کی طبیعت کا تقاضا ہے کہ وہ زندہ ہیں اسی کا نام ”ملکہ حفاظت ذات“ ہے۔

حفاظت نوع | یہ ملکات طبعی ہیں سے قوی تر (ملکہ) ہے اور زندگی میں اس کے مظاہر

بہت زیادہ ہیں اور سب سے بڑا مظہر میل جنسی ہے یعنی وہ متبادل میلان جو زود مادہ کے درمیان ہوتا ہے۔ اور یہی میل جنسی بہت سے اعمال و کردار کا منبع ہے

پس اکثر اعمال شباب ——— تعلیم میں کوشش، حصول شہادت کی رغبت حسنِ سمع کا تحفظ، کسبِ اکتساب میں سعی ——— کی بیشتر غرض دعاویت، اسی فطری مظہر کی خدمت ہے ”جس کا نام میلان جنسی ہے“ اور یہی میل جنسی فنِ وادب کے رجحانات کی حیات کا سبب بنتا ہے۔

اور اس میلان جنسی میں اگر نظم و اعتدال رکھا جائے تو یہی سعادت کا منبع بن جاتا ہے ورنہ پھر یہی برائیوں اور شقاوتوں کا مخزن ہی ہو جاتا ہے۔

اور اسی کے مظاہر میں سے (محبت والدین) ہے اور یہ مرد کے مقابلہ میں عورت کے اندر زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اور یہ اخلاقی زندگی میں بہت زیادہ مؤثر ہے۔ یہی ایک مغرور (الزہد) زود رنج، خود غرض نوجوان کو ثابت الرائے، متحمل اور تیار پیشہ بنا دیتی ہے، اور ایک لالچی، ہنسوز کو ایسا مفکر و باوقار کر دیتی ہے کہ وہ اپنی مسئولیت (ذمہ داری) کو محسوس کرنے لگتا ہے

ملکہ حفاظت نوع کبھی اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے حُبِ ذات کا فطری جذبہ تک ماند اور کمزور پڑ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ والدین اپنی اولاد کی راحت کی خاطر اپنی راحت کو ترجیح دیتے، اور اپنی نسل کے فائدہ کے لئے اپنی ذوات کو محروم کر دیتے

ہیں بلکہ کبھی کبھی ماں اپنے بچہ کی حفاظت کی خاطر اپنی جان تک دے دیتی ہے۔

بہر حال یہ دو ہی ایسے ملکات ہیں جو عالم کی آبادی، اور اشخاص و انواع کی حفاظت کے کفیل ہیں نیز ان ہی کی بدولت دنیا تنازع البقا اور مرکز بہت دلو کا میدان بنی ہوئی ہے اور ایک قریب انگاہ ہے جس پر کئے دن افراد و انواع کی بھینٹ چڑھتی رہتی ہے اور یہی دونوں بہت سے انسانی اعمال کے لئے اساس بنیاد ہیں۔ یہاں تک کہ بعض علماء نفسیات کی رائے تو یہ ہے کہ باقی تمام فطری ملکات صرف ان ہی دو کے اندر منظر ہوا **خوف** اور ہلکا یا دصف طبعی انسان کی اصل و بنیاد میں داخل ہے، اور عہد طفولیت سے جب تک کہ وہ سپرد خاک ہوتا ہے یہ اس کے ساتھ رہتا ہے، اور سب اوقات دوسرے ملکات کے ساتھ متضاد بھی ہو جاتا ہے مثلاً غیظ و غضب، خطرناک مقام پر پہنچنے کا کاشق، حقائق مال کی جستجو کا عشق، اور میل جنسی جیسے ملکات کے وجود و ظہور کے لئے درخوف مانع آتا ہے، اور کم از کم تردد کا سبب تو بن ہی جاتا ہے۔

انسان اگر عقلی و مدنی ترقی کو پہنچ جائے تو خوف کے بہت سے ایسے اسباب زائل ہو جاتے ہیں جو ایک وحشی انسان کے لئے خوف کا موجب بنتے ہیں۔ لیکن دوسری قسم کے احوال ایسے اسباب پیدا بھی ہو جاتے ہیں جن کی بدولت ایک متقدم انسان بھی خوف میں مبتلا ہو جاتا بلکہ بعض حالات میں وحشی انسان سے زیادہ مخالف نظر آتا ہے۔

وحشی انسان ————— اچلی، دمدار ستلے، چاند و سورج گگن، اور اسی قسم کی چیزوں سے خوف کھاتا تھا، لیکن جب متقدم انسان کو ان کے اسباب کا علم ہو گیا تو سب خوف جاتا رہا اگر کچھ وہ امراض، مصائب، آفات شعور و عقل، جماعت یا گروہ پر مخالف کی دست اندازی اور اسی قسم کے دوسرے امور کی وجہ سے خوف کھاتا رہتا ہے۔

پس انسان مدنی ہو یا وحشی، خوف اس کے ساتھ ساتھ ہے۔ وہ نفس کے بارہ میں خوف کھاتا ہے۔ اوہام سے خائف ہوتا ہے، فقیری، بڑھاپا، اور موت سے ڈرتا ہے اور موت آنے تک خوف ہی میں گھرا رہتا ہے۔

اس تصویر کا دوسرا رخ بھی ہے۔ وہ یہ کہ ”خوف“ تربیت کے اعلیٰ کارکنوں میں سے ہے اور انسان و حیوان کی صلاح کاری کے لئے معتدل خوف کا وجود از بس ضروری ہے اس لئے کہ ہمارے چہار جانب دشمن لگے ہوئے ہیں جن کو یہ مرغوب ہے کہ ہمارے نفوس، اموال اور اخلاق پر نت نئے آفات نازل ہوتے رہیں پس اگر ان آفات سے کوئی شے بھی نجات دلانے کا باعث بنتی ہے تو وہ ان امور سے پیدا ہونے والی اذیت و تکلیف کا خوف ہے نیز ہوا خیزی اور زلزلت و رسوائی کی تکلیف کا خوف ہی ہم کو ہمارے اعمال میں کامیابے کامل بنانے کے لئے آمادہ کرتا ہے۔

اور ہمارے اخلاق اور ہمارا حسن سلوک، بلاشبہ فساد کا ذریعہ نجات اگر ماحول کی مذمت و تحقیر کا خوف ان کی حفاظت نہ کرتا۔ اس پر یہ اور اضافہ کیجئے کہ مستقبل کے بڑے نتائج کا خوف ہی وہ چیز ہے جو صلیبیں امت کے اندر اپنی امتوں کی اصلاح کے لئے حمیت و غیرت بخود دیتا اور ان کو اس قابل بنادیتا ہے کہ اصلاح امت کے نفاذ و اجرا میں جس قدر کمزوریاں (مضامین) بھی پیش آتے ہیں وہ سنجوشی ان کو جھیلنے اور برداشت کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اور بھی (ملکات) ہیں مگر ان کے شرح و بسط کا یہ میدان نہیں ہے بلکہ ان کی تفصیل کا موقع علم النفس ہے۔ ”جیسے ملکیت یا حیات ارت (جمع کرنا)“ کہ جب انسان کامیاب دولت کے حاصل اور جمع کرنے کی جانب ہوتا ہے تو اس حالت میں ان دونوں ملکات کا بھی خہر ہوتا ہے، اور یہ دونوں انسان کے لئے بہت سے انواع اعمال کا سبب بنتے ہیں یا

حُب استطلاع کہ ایسی قوت کا نام ہے جو ذہن کو حصول معلومات اور مسائل کے پوشیدہ امور
مستور حقائق کے انکشافات کی طرف متوجہ کرتی ہے۔

یا حُب اجتماع کہ یہ قوت پارٹیوں، جماعتوں اور جماعتوں کی سردری، کی تکوین و تخریب
کا باعث ہوتی اور ان کے مختلف نظام کے وضع و ایجاد کا سبب بنتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ اور اسی قسم کی دوسری قوتیں، انسان کے ظاہری اعمال کے
لئے پوشیدہ سرچشمہ ہیں۔ اور ان ہی قوتوں کی زینت و زینت سے ”انسانی حیات“ کے جوہر
چمکتے ہیں۔

غریزہ کی تعریف اور اس کی خصوصیات | ”غریزہ“ اُس فطری کیفیت یا اُس ملک کا نام ہے یہ قدرت نے
جس کو نفس میں اس لئے مرکوز کر دیا ہے کہ اُس کے ذریعہ ایسے عمل

پر قدرت حاصل ہو جائے جو منہائے مقصد تک پہنچا ہے جیکہ اس سے قبل زندہ عمل اختیار
کیا گیا ہو اور نہ اس مقصد کی جانب نظر نے کام کیا ہو۔ اسی لئے غریزہ کا اطلاق جبلت،

فطری کیفیت، وجدان، اور فطری ملک سب پر یکساں ہوتا ہے۔ — علماء نفسیات
اور غریزہ کی تعریف ”میں بہت زیادہ اختلاف رکھتے ہیں لیکن قریب بصراب مسطورہ

بالا تعریف ہے اس لئے اختلافی مباحث کو ترک کر کے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ غریزہ
فطری ملک کی ایسی خصوصیات کو سپرد قلم کیا جائے جو اس کی وضاحت کا موجب ہوں۔

(۱) اشخاص اُتم کے اختلاف سے فطری ملکات کی قوت میں بھی اختلاف
رہنا ہوتا ہے، اور فرد و اُمت کی عقلی ترقی اور ان کے ماحول و اسباب کے اعتبار

سے یہ قوت مضبوط و کمزور بھی ہوتی رہتی ہے اور یہی ملکات اپنے اسباب ترقی و تخریب
لئے علم الاخلاق و عہد جدید کے مشہور عالم جنس نے بھی غریزہ کی تعریف اسی کے قریب لکھی کی ہے۔

کے پیش نظر انسانوں کے باہمی اختلاف کا سبب بنتے ہیں۔

(۲) زمانہ اور وقت کے مدارج کے لحاظ سے انسان کے اندر مختلف فطری ملکات (غرائز) کے ظہور کا وقت اس طرح محدود و منظم نہیں پایا جاتا جیسا کہ حیوان میں پایا جاتا ہے بلکہ مختلف انسانوں اور مختلف قوموں میں ان کے ظہور کے احوال متفاوت ہیں۔

(۳) بسا اوقات ملکات میں تصادم ہو جانے کی وجہ سے ”اعمال“ میں اضطراب یا تردد پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص میں ملکیت ذاتی کی محبت بہت مضبوط اور قوی ہے اور ساتھ ہی اُس میں مفادِ اجتماعی کی تحصیل کے لئے بھی میلان قوی موجود ہے اور ظاہر ہے کہ ان دو کیفیاتِ طبعی (ملکات) کا عملی ظہور اکثر دیشینر پر تصادم و تصادم کی شکل میں رونما ہوتا ہے اور یہی تصادم انسان کے اضطراب کا باعث ثابت ہوتا ہے۔

(۴) ملکات کا ظہور، اعمال کے اسباب و محرکات کی شکل میں ہوتا ہے یعنی یہ فطری ملکات یا طبعی کیفیات بذاتِ خود نظر نہیں آتیں بلکہ اعمال کے اسباب و محرکات کی حیثیت میں پہچانی جاسکتی ہیں۔ مثلاً غضب ”انسان کو تیز کلامی، اور انتقام جیسے امور پر آمادہ کرتا ہے، اور ثجب جستجو، کثرتِ سوال، قرأتِ کتب، غیر معلوم اشیاء پر بحث، جیسے امور کے لئے باعث بنتا ہے۔

پس غضب یا حب جستجو نظر نہیں آتے بلکہ وہ اُن اعمال کے محرک بنتے ہیں جن کے مشاہدہ سے ان کیفیاتِ طبعی اور ملکات کی معرفت ہو جاتی ہے۔

(۵) ”فطری ملکات“ انسانی کردار کے لئے اساس و بنیاد ہیں اور انسان روزِ شب میں جس قدر بے شمار کام کرتا اور مرضی کے مطابق اُن کو انجام دیتا رہتا ہے مثلاً کھانا پینا، خواب سے بیدار ہونا، چلنا پھرتا، لباس پہننا وغیرہ وہ اپنی تعداد میں بے شمار ہی کیوں نہ

ہوں اگر ان افعال کے اغراض و مقاصد کے پیش نظر ان کی تحلیل کی جائے تو ان کے محرکات چند فطری ملکات ہی ثابت ہوں گے، اس بنیاد پر انسان کے کردار کی تشریح و تفصیل ان ہی محدود ملکات کے ذریعے بسہولت ممکن ہے۔

انسان کھانا پیتا ہے، کیوں؟ اسلئے کہ طبعی گرسنگی اس کو اس عمل پر آمادہ کرتی ہے، وہ سانپ سے بھاگتا ہے، اس لئے کہ فطری خوف اس کو اس فعل کے لئے براہِ گنجہ کرتا ہے پھر یہی ملکہ ”عادت“ کی شکل میں نمودار ہوتا اور مخصوص اشکال اور معین اوقات میں اس کے کھانے پینے یا خطرات سے بچنے کا نظم و انتظام کرتا ہے یا مثلاً وہ رو بہِ کسے حصول کی فکر کرتا اور اس راہ میں سخت سے سخت بصوبت برداشت کرتا ہے کیوں؟ اس لئے کہ حُب ذات اور حُب نوع اس کو اس کے لئے آمادہ کرتی ہے تاکہ وہ اپنے نفس و اہل و عیال پر صرف اور ان حاجات کا سدِ باب کرے جس کی جانب حُب ذات یا حُب نوع دعوت دیتی ہیں غرض جس جگہ کوئی ”عمل“ وجودِ پیم ہو اس کو کسی زکسی غریزہ (فطری ملکہ) کی جانب رجوع کرنا اور اس سے وابستہ رکھنا بسہولت ممکن ہے پس والدین، اولاد اور احباب کی محبت، مال و سرمایہ کی رغبت، موت کا ڈر اور تنہائی سے وحشت، مسرت آمیز خبروں کی جانب دلچسپی اور رنجیدہ امور سے نفرت، یہ اور ایسی قسم کے تمام امور کا سرچشمہ فطری ملکات (غرائز) ہیں اور یہی ملکہ اعمال انسانی کو مخصوص شکل و صورت عطا کرتا ہے۔

قدیم فلاسفر اور ماہرین علم اخلاق کا یہ قول مشہور ہے کہ

حیوانات کے تمام اعمال تو براہِ راست اُن کے فطری ملکات اور طبعی کیفیات کا نتیجہ ہیں لیکن انسان کے اعمال کا صدور فطری ملکات کے واسطے عقل سے ہوتا ہے۔

لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے اسلئے کہ انسان کے اعمال و کردار کا صدور بھی فطری ملکات ہی

سے ہوتا ہے مگر حیکمہ عقل بھی رکھتا ہے اور اس کی بدولت حیوانات سے ممتاز ہے تو بہتر انسانی اعمال فطری ملکات اور عقل ایک ساتھ دونوں کے برابر وجود پذیر ہوتے ہیں، اور یہ قطعاً ناممکن کہ ان دونوں موثرات میں سے تاثر کے وقت ایک دوسرے سے جدا ہو سکے پس فطرت، جبلت، یا طبعی کیفیت تو منتہائے مقصد کو مدد پہنچاتی اور عقل اس کے حصول کے لئے وسائل و ذرائع مہیا کرتی ہے۔

غریزہ کی تربیت "غریزہ" ایسا فطری ملکہ ہے یا ایسی طبعی کیفیت ہے جو نشوونما اور تربیت دینے سے ترقی پذیر ہوتی اور تربیت سے محروم کر دینے پر کمزور پڑ جاتی ہے بلکہ تعطل اور بیکار رہنے کی وجہ سے فنا بھی ہو جاتی ہے۔

یہ ان ثابت اور دائم امور میں سے نہیں ہے جو کسی حال میں بھی کمزور یا فنا نہ ہو سکیں اس لیے کہ بسا اوقات انسان کو دراشت میں ایک خاص استعداد اور طبعی کیفیت ضعیف ہوتی ہے مگر مناسب ذلت پر نشوونما نہ ہونے پر کمزور پڑ جاتی یا فنا ہو جاتی ہے۔ مثلاً چنیا بط کے متعلق مشہور ہے کہ حیب وہ گرفتاری کے بعد عرصہ دراز تک پانی سے محروم کر دی جائے اور اس کیلئے پانی میں ترے کے تمام اسباب مفقود ہو جائیں تو اس کا وہ فطری میلان جو پانی کی جانب ہوتا ہے آہستہ آہستہ کم ہوتا جاتا ہے اور گاہے یہ کیفیت ہو جاتی ہے کہ وہ پانی سے خوف کھانے لگتی ہے۔

ملکات گذشتہ مسطور میں واضح ہو چکا ہے کہ "غریزہ" ایک خاص قسم کے ملکہ کا نام ہے اور اس کا تعلق "ملکہ طبعی" سے ہے لیکن ملکہ اپنی ہر دو اقسام "طبعی" اور "عادی" کے لحاظ سے قبول و عدم قبول تربیت کے سلسلہ میں کیا حیثیت رکھتا ہے یہ بھی اخلاق مبادیات کا اہم مسئلہ ہے اور اس لئے خصوصیت کے ساتھ لائق توجہ ہے۔ "ملکہ" جو کہ نفس میں صفتِ راسخہ کی حیثیت میں مرکوز ہوتا ہے وہ پہلا مادہ ہے جس سے اخلاق کی تکوین ہوتی ہے اس لئے وہ طبعی ہو یا عادی

ہر دو صورت ترمیم کا محتاج ہے وہ نہ نظر انداز کر دینے کی چیز ہے اور نہ عمل و برہا کر دینے کی بلکہ تہذیب و تربیت کی داعی ہے۔

”ملکہ“ کی تہذیب و تربیت مختلف احوال و کیفیات کے پیش نظر متفاوت طریق کار کی تقاضی ہے، پس اگر فطری یا عادی کیفیات و ملکات کسی ایسے عمل پر آمادہ کرتے ہیں جس کا نتیجہ اور ثمرہ بہتر ہے تو اس میں ضروری ہے کہ ان کی حوصلہ افزائی اور ایسے باعث و محرکات کی نشوونما کی جائے اور اس طرح اس عمل کو بار بار دہرایا جائے اور اگر اس عمل کے ثمرات و نتائج بد ہیں تو واجب ہے کہ ان محرکات کی مدافعت کی جائے اور ان کا سد باب کیا جائے تاکہ وہ عمل و برہا عالم وجود میں نہ آسکے غرض ہر قسم کے ثواب و عقاب اپنی ابتدائی شکل سے انتہائی درجہ تک اسی نظریہ پر مبنی ہیں کہ ”باعث علی الخیر“ کی حوصلہ افزائی اور ”باعث علی الشر“ کی حوصلہ شکنی کی جائے نیز اگر کسی عمل میں اعتدال پیدا کرنے کی ضرورت ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس حد تک وہ ملکہ یا عادت انسان کو لیجانا چاہتے ہیں اس کی مدافعت کر کے یا سدا راہ بن کر ان کی ترغیب یا تنقیر کو حد اعتدال پر لایا جائے تاکہ ان کی تحریک سے پیدا شدہ عمل بھی اعتدال اختیار کر سکے پس وہ لڑکا جو بچہ چلبلا اور کھلاڑی ہو ضروری ہے کہ اس کے اس میلان طبعی کو روکا جائے اور اس میں اعتدال پیدا کیا جائے جیسا کہ یہ ضروری ہے کہ حد سے بڑھے ہوئے گندا اور خاموش لڑکے کو چلبلی پن اور کھیل کود کی طرف مائل کیا جائے۔ مطلقہ بلا میں واضح کیا جا چکے ہیں کہ کائنات انسانی میں فطری و عادی ملکات کا وجود بہت زیادہ اختلاف کے ساتھ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ عام مشاہدہ ہے کہ ایک انسان میں اگر ایک خاص وصف طبعی (غریزہ) یا ملکہ عادی (عادت، قوی اور تمایز اور دوسرے ملکات ضعیف و کمزور ہیں تو اسی وقت میں دوسرے شخص کے اندر ضعیف ملکات قوی نظر آتے ہیں اور قوی، کمزور، غرض ہر شخص اپنی ذات یا ماحول کے اثرات کے پیش نظر

متفاوت ملکات سے متصف نظر آتا ہے اور یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ انسان اپنی زندگی کی مختلف شاخوں میں سے کسی ایک شاخ میں حصول کمال و ترقی کے لئے استعداد نام رکھتا ہے پس اگر اس کو ایسا ماحول میسر آسکا کہ وہ اس کے اس عہد اپنی برکات ملک کی حفاظت کر سکے تو وہ کمال سے محروم رہ جاتا ہے اور اگر کسی کچھ کو ایسے شخص کی سرپرستی حاصل ہو جاتی ہے جو اس کے پاکیزہ رجحان طبی کی حفاظت اور اس کی نشوونما کے طریقوں سے واقف ہو تو وہ اس کو لائق اختیار اور قابل ترک اعمال کی جانب راہنمائی کر کے اس کے ملکات فاضلہ میں بھگی پیدا کر دیتا ہے۔

ایسے بہت سے انسان ہیں جن کو ہم ناکارہ سمجھ چکے ہوتے ہیں لیکن اگر ان کی طرف توجہ کی جائے اور ان کے ملکات کی تربیت کی جائے تو وہ استعداد کے درجوں کے اختلاف کے باوجود صاحب کمال بن سکتے ہیں۔ پس ایک بہت بڑا صاحب فن، تجربہ کار رہنما، پختہ کار مدبر، اور قوی القلب بھی کبھی سختیوں سے نہیں ڈرتا اور نہ اس کو موت کا خوف پیدا ہوتا ہے پس ایک تجربہ کار رہنما، پختہ کار مدبر، صاحب فن اور قوی القلب قائد لشکر راہ میں دشمنیوں سے گھبراتا ہے اور نہ موت کا ڈر اس پر غالب آتا ہے بلکہ انسانی اخلاق ہے۔ جس پرستی سے نکال کر جو اس نے مرسوم عقائد کی بنا پر گڑھ لئے ہیں بلند سے بلند اخلاقی سطح کی طرف پہنچا دیتا ہے۔

عادت

کوئی کام اگر بار بار کیا جائے، یہاں تک کہ اس کا کرنا آسان ہو جائے اس کو عادت کہتے ہیں۔ اور انسان کے اکثر اعمال اسی قبیل سے ہیں۔ جیسے چلنا پھرنا، لباس پہننا اور بات

چیت وغیرہ۔

عادت کی تخلیق کوئی کام اچھا ہو یا بُرا دو چیزوں سے عادت بن جاتا ہے۔ نفس کا اس کی طرف میلان اور اس کو وجود میں لانے کے لئے میلان کی پذیرائی، بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں کافی

حد تک بار بار ہوتی رہیں، لیکن تنہا عمل خارجی کی تکرار، یعنی عمل کی وجہ سے محض اعضا کا بار بار حرکت کرنا۔ تخلیقی عادت کے لئے ہرگز مفید نہیں ہو سکتا

پس ایک مریض جو تلخ و داکو گھونٹ گھونٹ کر کے پیتا، اور ہر گھونٹ پر اس کی ناکوڑی محسوس کرتا ہے یعنی اس کی آرزو کرتا ہے کہ اس کو جلد شفا ہو جائے، تاکہ اس کو اس تلخ و داکو پینے سے نجات ملے، اور ایک غنی و کامل لڑکا جو اپنے باپ کی سخت گیری اور غصہ کی وجہ سے مجبوراً روزانہ مدرسہ جاتا ہے۔ یہ دونوں اعمال "عادت" نہیں کہے جاسکتے اور ان کے برعکس کسی شخص کا حقہ یا سگریٹ پینا اور بار بار پیٹے رہنا بلاشبہ "عادت" کہلائے گا۔

ان مثالوں میں عادت و عدم عادت کے فرق کا سبب یہ ہے کہ دوا پینے کی جانب مریض کا میلان طبعی نہیں ہوتا بلکہ حصولِ صحت کی غرض سے ہوتا ہے۔ پس جبکہ بیمار دوا کا بار بار پیا جاتا ہے اور نہ اس میلان کی تکرار، تو یہ عمل عادت نہیں کہلا سکتا۔

اسی طرح غنی طالب علم کا مجبور ہو کر مدرسہ جاتے رہنا بھی میلان طبعی کی وجہ سے ہے بلکہ اپنے والد کی رضا جوئی یا اسی قسم کی دوسری مصلحت کی بناء پر ہے تو اس کو "عادت" نہیں کہینگے۔ مگر سگریٹ پینے والا چونکہ میل طبعی سے اس عمل کی طرف راغب ہوتا ہے کامیل طبعی بار بار اس عمل کی طرف اقدام کرتا ہے، اور اس کی وجہ سے عمل خارجی یعنی سناگنا اور دھوئیں اڑانا بھی بار بار سامنے آتا ہے تو اس وجہ سے یہ عمل "عادت" کہلا سکتا ہے۔ تنہا میل طبعی کی تکرار بھی کافی نہیں ہے بلکہ میل طبعی کی قبولیت اس کے لئے شرط ہے

پس جو شخص سگرٹ پینے کی طرف چند مرتبہ مائل ہو کر میلان طبعی اس کو قبول نہ کرے
تو یہ عمل (سگرٹ پینا) بھی اُس کے لئے عادت نہیں بن سکتا۔

حاصل یہ ہے کہ عادت کے لئے میل طبعی اور عمل خارجی دونوں کا ہونا ضروری ہے اور
پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ دونوں بار بار پائے جائیں اور میل طبعی اس کو قبول بھی کر لے۔

(عادت) اور (فریالوجی) انسان جو کچھ سمجھتا اور جو کچھ کرتا ہے اُس کا اُس کے مجموعہ اعصاب
(علم وظائف اعضا) خصوصاً دماغ کے ساتھ پورا پورا ارتباط اور علاقہ ہے۔ پس اگر

ہم دماغ کو پوری طرح دیکھ سکتے تو ہم اس بات پر قدرت رکھ سکتے تھے کہ اُس کی ترکیب حجم
اور شکل کو پیش نظر لا کر اُس انسان کی بہت سی صفات کا پتہ لگائیں۔ مگر یہ اظہر من الشمس

ہے کہ ہم اگر دماغ انسان کی جانب نگاہ اٹھائیں تو وہ ہم کو نظر نہیں آتا۔ اس لئے
اب صرف یہی ایک صورت ممکن ہے کہ ہم اعمال اور مجموعہ عصبی کے درمیان جو ارتباط اور علاقہ
ہے اس کو سمجھ لیں تاکہ سہولت یہ معلوم ہو سکے کہ عادت کی تکوین و تخلیق کس طرح ہوتی ہے؟

مجموعہ عصبی کے خواص میں سے ایک خاصہ ”قبول شکل“ بھی ہے اور جسم کے قابل
تشکل ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وہ جدید شکل کے قالب میں ڈھالا جاسکتا اور اُس پر برقرار رہ سکتا
ہے۔ مثلاً پارہٴ سیم سے اگر روپور یا ظرف بنانا ہے تو اول اس کو کوٹتے ہیں اور اس وقت ایک قسم
کی مزاحمت محسوس کرتے ہیں لیکن شدید عمل کو بآخر اس کو جدید شکل اختیار کرنے پر مجبور کر دیتا
ہے اور پھر وہ پارہٴ سیم اُس طرف یا زوید کی شکل پر قائم رہتا ہے تا آنکہ اب اگر اس کو قدرے کھینچ
تھان کیجئے اور چھوڑ دیجئے تو وہ قبول کردہ شکل پر ہی واپس آ جاتا ہے۔

یہی شان ”اعصاب“ میں پائی جاتی ہے۔ اور ہر عمل اور ہر فکر اُن کے اندر اسی طرح
اثر انداز ہوتا، اُن کو مخصوص شکلیں عطا کرتا اور اُن میں معین مگر بنانا رہتا ہے، تا آنکہ اگر اُس فکر کو

دوبارہ کام میں لایا جائے، یا اس عمل کو دوبارہ کیا جائے تو وہ بہت آسان ہو جاتا ہے۔ اس کو
 کہایا کرنے سے "اعصاب" عمل کے لئے مستعد ہو جاتے اور ان کی شکل کے ساتھ شکل
 ہو جاتے ہیں۔

مثلاً ایک شخص اگر بائیں کرتے ہوئے سر کو حرکت دینے، یا پاؤں پر پاؤں رکھ کر لیٹے
 کا عادی ہے تو اس کے میلان طبعی کا تقاضہ ہے کہ وہ اس عمل کو بار بار کرے کیونکہ جب وہ ایسا
 کرتا ہے تو اس کے اعصاب راحت محسوس کرتے ہیں۔ کیوں محسوس کرتے ہیں؟ اس لئے کہ
 اعادہ کرنے رہنے کی وجہ سے اس عمل کا اس شکل کے ساتھ اتحاد ہو گیا ہے جو اعصاب نے
 اس کی وجہ سے اختیار کر لی ہے۔

غرض جب عمل اور فکر کا اعادہ ہوتا ہے اعصاب پر ان کا گہرا اثر پڑتا جاتا ہے
 اور نفوذ میں وسعت ہوتی جاتی ہے اور بالآخر اس سہولت کی وجہ سے انسان اس عمل یا فکر سے
 مانوس ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال اس پانی کی سی ہے جو زمین پر پہلے اپنی ایک راہ بناتا ہے اور پھر جب
 اس پر گزرتا ہے تو اس کے جاری ہونے کے مقامات میں گہرائی اور وسعت پیدا ہوتی جاتی
 ہے اور پھر اس کے لئے اپنے اس عادی راستہ سے بہنا بہت آسان ہو جاتا ہے۔

عادت اور اس جب عادت کی تخلیق و تکوین ہو جاتی ہے تو پھر اس کی کچھ خصوصیات
 کی خصوصیات بھی نمودار ہونے لگتی ہیں۔ مثلاً "چلنا پھرنا" زندگی کے ابتدائی زمانہ کی
 مختلف مشاقیوں میں سے بہت دشوار مشق ہے اس لئے مشق کے ابتدائی مہینوں میں سخت
 اہٹاک کی ضرورت رہتی ہے۔ کیوں کہ پہلے ہم اٹھنا سیکھتے ہیں اور انسان کے لئے یہ عمل اس
 لئے دشوار ہے کہ اس کی نشست کا طریق اس قسم کا ہے کہ اس میں حیوانوں کی جھپک کی طرح

پھیلاؤ نہیں پایا جاتا بلکہ وہ ایک ہی رخ پر ہوتی ہے لہذا اس کا اٹھنا چو پاؤں کے اٹھنے سے زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ اور اس کا بیٹھنے کے لئے جھکنا چو پاؤں کے جھکنے سے زیادہ آسان ہے) اور اٹھنے کے بعد پھر یہ سیکھتے ہیں کہ ایک پاؤں پر کس طرح کھڑا رہنا چاہئے جبکہ ہم دوسرے پاؤں کو اٹھا کر آگے رکھنا چاہتے ہیں، اسی طرح پھر دوسرے پاؤں پر کھڑا اور پہلے کو آگے بڑھانا اور اس سلسلہ کو جاری رکھنا سیکھتے ہیں۔ مگر باوجود ان تمام دقتوں کے پھر اس کو بار بار کرتے رہتے اور عادت بناتے رہتے کے بعد یہ عمل بہت آسان ہو جاتا ہے اور آخر کار یہ فوٹ آجالتی ہے کہ جس جگہ ہم جانا چاہتے ہیں فقط اُس کے سوچنے سے ہی ہمارے پاؤں حرکت کرنے لگتے ہیں اور ہم بغیر صعوبت اور بغیر اس سوال کے حل کے پوئے کہ کیسے چلیں پہلے لگتے ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ عجیب اور زیادہ دشوار کلام ہے۔ ہم اس کے سیکھنے میں سالہا سال صرف کرتے ہیں اور چلتی کے پٹھوں، ہونٹ اور نالہ کے استعمال کے محتاج ہوتے ہیں اور کبھی صرف ایک کلمہ ادا کرنے کے لئے تمام پٹھوں کو حرکت دینے کی ضرورت پیش آتی ہے اور کچھ گفتگو شروع کرنے کے لئے آسان اور نرم حروف کے ذریعہ ثقیل حروف کی طرف ترقی کرنا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ عادی ہو جاتا ہے، اور پھر بغیر کسی خاص احساس کے وہ بلا تکلف قادر الکلام بن جاتا ہے۔

زمانہ کی افرونی اور عادت زمانہ میں افرونی اور تہہ میں سمیت کر دیتی ہے یا جب کبھی غور و فکر کی سمیت عمل بار بار کیا جاتا ہے اور وہ عادت بن جاتا ہے تو پھر وہ بہت تھوڑے سے دقت میں انجام پا جاتا ہے، اور اُس کے لئے زیادہ تہہ کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

مثلاً جب کوئی شروع میں لکھنے کی مشق کرتا ہے تو ایک سطر کے لئے اس کو کافی انہماک کافی تہہ، اور کافی فکر کی ضرورت ہوتی ہے لیکن جب عادت پڑ جاتی ہے تو پھر یہ حال ہو جاتا

ہے کہ شروع میں جس قدر وقت ایک سطر یا اس سے بھی کم لکھنے میں صرف ہوتا تھا اس وقت میں اب صفحے لکھنے پر قدرت ہو جاتی ہے بلکہ یہ نوبت آ جاتی ہے کہ سب اوقات وہ لکھ رہا ہوتا ہے اور اس کی دماغی فکر و کاوش کسی دوسری جانب مشغول ہوتی ہے۔

چنانچہ ایک حقیقت حائل ہے کہ ایک کاتب اپنے پیشہ کثابت میں بھی لگا رہتا ہے اور گاہے میں بھی مشغول رہتا ہے۔

پس اس طرح ”عادت“ زمانہ میں..... انفرادی اور غور و فکر میں سمیٹ کر دینی ہے اس لئے کہ جب کوئی عمل بار بار کیا جاتا اور عادت بن جاتا ہے تو پھر اس کی انجام پذیری میں زحمت ہی زیادہ صرف ہوتا ہے اور غور و فکر کی زیادہ ضرورت پیش آتی ہے۔ سرعت عمل کا یہ فرق واضح اور بایں ہاتھ کے عمل سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ عادت ہی نے دہانے ہاتھ کو خوگر بنا دیا ہے اور وہ بہت تھوڑے سے وقت میں کام انجام دے دیتا ہے، اور اگر انسان کا دہانہ ہاتھ نہ رہے تو پھر اسی عادت کی وجہ سے اس کا بایں ہاتھ وہ سب کچھ کرنے لگتا ہے جو دہانہ ہاتھ کیا کرتا تھا۔ خصوصاً جبکہ اس کا دہانہ ہاتھ ایسے وقت جاتا رہا ہو کہ ابھی تک اس کے اعضا میں صلابت (سختی و مضبوطی) نہ پیدا ہوئی ہو۔ بلکہ بعض وہ آدمی جن کے دونوں ہاتھ نہیں ہوتے وہ اپنے پاؤں سے وہ سب کچھ کرتے ہیں جو ہاتھوں کے ذریعہ کیا جاتا ہے، اور یہ سب عادت کا ہی کرشمہ ہوتا ہے۔ غرض ”عادت“ کی بدولت ہماری زندگی صدمہ گونہ بڑھ جاتی ہے۔

عادت کی قوت عادت میں جو زبردست قوت ہے بہت سے لوگ اس کو اس طرح تعبیر کرتے ہیں ”العادة طبعية ثانية“ عادت دوسری طبیعت کا نام ہے۔ اور اس کہنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ عادت میں اس قدر قوت ہے کہ وہ طبیعت اولیٰ ”اصل طبیعت انسانی“ کے بہت ہی قریب ہے۔ کیونکہ طبیعت اولیٰ اس چیز کا نام ہے جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔

ہر ایک انسان جو عالم بہت دہر میں آیا ہے وہ اس الکی طرح ہے جو بہت سی
استعدادوں (قوتوں) کے سامان ساتھ رکھتا ہو۔

وہ دیکھنے کے لئے آنکھ، سنتے کے لئے کان، مضم کے لئے معدہ رکھتا ہے اور
اسی طرح کے دوسرے قوائے فطریہ کا حامل ہے۔ غرض کہ یہ تمام اشیاء جو ہمارے خیر میں طبیعت
کی گئی ہیں اور جن کو ہم نے اپنے آباد اجداد سے وراثت میں پایا ہے، ہماری "طبیعتِ اولیٰ" ہیں
اور انسان پر ان کا بہت بڑا تسلط ہے۔ یعنی اگر انسان یہ چاہے کہ میں آنکھ سے شکاروں اور
کان سے دیکھا کروں تو وہ اس پر مرگوتا در نہیں ہو سکے گا۔ اور بالآخر اس کو عاجز و ماندہ ہو کر
"طبیعتِ اولیٰ" (فطرت) ہی کی حکومت کو تسلیم کرنا پڑے گا۔

اور جس چیز کو انسان "طبیعتِ اولیٰ" پر اضافہ کر کے اچھایا بڑا کرتا ہے اسی کا نام طبیعت
ثانیہ یا عادت ہے، اور یوں بولتے ہیں کہ یہ اچھی عادت ہے اور یہ بُری عادت۔ انسان
پر اس عادت کا بھی بہت بڑا اثر ہے پس جس راہ کی جانب ہم اپنی زندگی میں قدم اٹھاتے
اور اس پر چلنے کی عادت ڈالتے ہیں اس کا بھی ہم پر قریب قریب اسی قدر اثر پڑتا ہے جس قدر
"طبیعتِ اولیٰ" (جنت) کا۔

ہم اگرچہ اپنی ابتدائی زندگی میں عادت کے اثر و نفوذ سے آزاد ہوتے ہیں۔ لیکن جب
زندگی کی نشوونما میں قدم رکھتے ہیں تو پھر اس وقت اپنے تقریباً نوے فیصدی اعمال شوالہ
پہننے، اٹارنے، کھانے پینے، سلام و کلام کرنے، چلے پھرنے اور معاملات میں مصروف
ہونے، کے طریقوں میں ایسے عادی ہو جاتے ہیں کہ معمولی سی ملوث توجہ سے ہم ان کو انجام دینی
لگتے ہیں اور پھر ہم کو ان سے تجاوز کرنا سخت دشوار ہو جاتا، اور جن اعمال کو ہم نے زندگی کے
ابتدائی دور میں انجام دیا تھا ہماری ساری زندگی ان ہی اعمال و انکار کی تکرار کا نام رہ جاتا ہے

پس اگر بچپن سے ہی اچھی عادتیں اختیار کی جائیں تو بقیہ زندگی میں ان ہی کی جانب
توجہ منقطع رہے گی اور وہی مقصد حیات بنی رہیں گی اور ان کی ہمہ قسم کی انادیت کا شرف ہم کو
حاصل ہوتا رہے گا۔

درحقیقت ہماری مثال بننے والے کی سی ہے کہ آج ہم جو جن رہے ہیں وہی کل بچپن
یہ صورت کی مثال صادق آتی ہے کہ نرم پلیٹ پر ایک تصویر بنائی پھر اگر اس کی جانب اعتنا کیا
اور اس کے نقوش اور خدو خال کو خوبصورت بنانے پر توجہ دی تو وہ اپنے بقا و وجود تک ہر
چشم مشرق کیلئے نمایاں مسرت ہم پہنچاتی رہے گی اور اگر اس کی جانب سے بے اعتنائی برتی
اور صورت کی بے توجہی نے اس کو داغدار بنا دیا تو وہی تصویر حقیقت نگاہ کی نظر میں قابلِ نفرت
و حقارت بن جائے گی۔

اس لئے ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم بچپن ہی سے ایسی اچھی عادتیں اپنے اندر پیدا
کریں جو طویل زندگی میں ہم پر راحت و سعادت کے بھول برسائیں اور اپنے دورِ شباب
میں اپنے راس المال میں سب سے زیادہ ان ہی پاک عادتوں کا ذخیرہ جمع کریں تاکہ اس
کے نفع سے اپنی آئندہ زندگی میں ہم زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کر سکیں۔

اور بقول پروفیسر جمیس عادت ہی وہ چیز ہے جو کان کنوں کو اندھیری کاؤں میں
غوطہ خوردں کو بر نیلے دریاؤں میں، للاحوں کو تند تیز ہواؤں میں، اور کاشتکاروں کو کھیتوں
کی جٹائی میں، گرمی دسردی کی برداشت پیدا کر دیتی اور ہر قسم کی صعوبت کو آسان و سہل
بنادیتی ہے۔

عادت ہی وہ شے ہے جو ہر ایک پیشہ ور کے لئے اس کے پیشے سے متعلق ہانکار
عقائد، اور رجحانات میں ایک خاص طرز اور مخصوص ڈھنگ عطا کرتی ہے اور جب یہ نقوش

انسان پر نقش ہو جاتے ہیں تو پھر ان کی بدولت وہ اپنے پیشہ سے مانوس ہو جاتا اور دوسرے پیشہ کی جانب منتقل ہونے میں سخت دشواری محسوس کرتا ہے۔

اور یہ عادت کی قوت ہی ہے جو بوڑھوں کو اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ جدید اکتشافات و ارا کو قبول نہ کریں، حالانکہ وہ دیکھتے ہیں کہ یہ نئے نظریے اور تجربے تیزی سے اپنا کام کر رہے ہیں اور اپنا اثر و نفوذ قائم کرتے جا رہے ہیں وہ کیوں قبول نہیں کرتے صرف اس لئے کہ پرانے آدمی خاص قسم کی آراء سے مانوس ہو چکے ہوتے ہیں اور اسی پر عمر کے بڑے حصہ میں گامزن رہتے ہیں یہاں تک کہ اب ان کو اس کے خلاف کوئی بات اچھی معلوم نہیں ہوتی۔

مگر جو انوں اور انہوں کا حال اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے اور جو کہ وہ ابھی تک کسی خاص رائے سے متاثر نہ مانوس نہیں ہوئے اب ان پر اس بات کو ماننے کی استعداد ان میں موجود ہوتی ہے جس کی صحت پر دلیل و جرمانہ قائم ہو چکے ہوں۔

اس کی مثال مشہور طبیب ہارنی (۱۸۵۷ء تا ۱۹۱۷ء) کا واقعہ ہے کہ سب سے پہلے اُس نے انسان میں دوران خون کا اکتشاف کیا۔ اُس نے اس کا دعویٰ کیا اور اس کی صحت پر دلائل قائم کئے، لیکن اطباء عصر نے چالیس سال تک اس کی رائے کو نہ مانا۔ اس لئے کہ ان کی فکر اس کی عادی ہو چکی تھی کہ خون میں دوران نہیں ہے مگر نوجوان اہل علم نے صرف اس لئے کہ ان میں اس رائے کی صلابت (سختی) پیدا نہیں ہوئی تھی اور قدیم نظریے نے عادت بن کر ان کے فکر کو مانوس نہیں کیا تھا اس کے قبول پر لیبیک دمرچا کہا اور اُس کو شروع ہی میں قبول کر لیا۔

اور یہی قوت عادت اس بات کی علت ہے کہ ہم دیکھتے ہیں، بوڑھی عورتیں اکتشافات پر اسے نہ محکوم سلوں ہی کو اپنے کاموں میں دلیل راہ بناتی ہیں حالانکہ ان کے باطل ہونے کے

دلائل روزِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔

ردِ سوسکا قول ہے :-

”انسان غلام پیدا ہوتا ہے اور غلام ہی مرتا ہے جس دن پیدا ہوتا ہے اُس پر غار (اور مٹی)

پٹی جاتی ہے، اور جس دن مرتا ہے اُس پر کفن پٹیا جاتا ہے“

ردِ سوسکا مقصد یہ ظاہر کرتا ہے کہ انسان قوتِ عادت کا مطیع ہے اس لئے انسان کو

عمدہ عادات اختیار کرنا از بس ضروری ہیں۔

سچ تو یہ ہے کہ ہر ایک عادت اس قابل نہیں کہ اُس کے اختیار کرنے پر انسان کو آمادہ

کیا جائے۔ اس لئے کہ دنیا کی بہتر سے بہتر چیز کو جب بے موقع استعمال کیا جائے تو وہ شرفِ خواہ

کا سبب بن جاتی ہے۔ مثلاً محکم و مضبوط خیال کو لے لیجئے یہ علمِ دین، شعر، اور ادب کا منبع

ہے لیکن جب غلط راہ پر پڑ جاتا ہے تو یہی جرائمِ دہشتناک کا سرِ شجر بن جاتا ہے۔

اسی طرح عادت کا حال ہے کہ جب وہ انسان کو اپنا مطیع و فرمانبردار بنالیتی ہے تو اگر

بڑی ہوتی ہے اُس کی بدبختی کا سرِ شجر بن جاتی ہے جیسے کہ بے نگ اور دیگر نشہ آور چیزوں کی عادت

اور اگر اچھی ہوتی ہے تو یہی پاکیزگی، اوقات کی حفاظت، قول کی سچائی، ہر ایک معاملہ میں خدائے

تعالیٰ کی فرمانبرداری جیسی سعادتوں کے لئے مصدر و منشأ بن جاتی ہے۔

پس ”علمِ اخلاق“ ہرگز اس کی اجازت نہیں دیتا کہ ہر ایک عادت کو اپنانے کی کوشش

کی جائے اور عادت کے اصنافِ نیک و بد سے قطع نظر کر لی جائے۔

غرض صفتِ ”عادت“ ایک بیش بہا نعمت ہے اور جو انسان اس سے بے بہرہ ہے

وہ زندگی کے ہر شعبہ میں محروم و ناکام ہے وہ رات کو سونے کے لئے، صبح کو اٹھنے کے لئے، کھانے

اور پینے کے لئے، بلکہ ہر نعمت کے لئے جو کھاتا ہے، اور ہر گھونٹ کے لئے جو پیتا ہے متردہی رہتا

ہے اور حقیر سے حقیر کام میں بھی مضطرب و حیران نظر آتا ہے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ فقدان عزم کا شکار ہو کر اپنی عمر عزیز کا معقول حصہ بربادی کی نذر کر دیتا ہے۔

عادت میں انسان، فطرۃً کمزور ہے اس لئے اکثر بُری عادتوں کا شکار ہو جاتا ہے لیکن جب **تبدیلی**؟ اُن کے نتائج بد کی مصیبتوں سے دوچار ہوتا ہے تو تبدیلی عادات کا خواہشمند ہو کر بُری عادتوں کو نیک عادات سے بدلنا ضروری سمجھتا ہے تو از بس ضروری ہے کہ اس ”تبدیلی“ کے حصول کا طریقہ معلوم کیا جائے

حقیقت یہ ہے کہ بعض عادات کے ترک کے لئے یہ معلوم ہو جانا بھی کافی حد تک مدد و معاون ہو جاتا ہے کہ عادت کی تخلیق کس طرح ہوتی ہے؟ اس لئے کہ اسباب تخلیق کا ردِ عمل اور ان کی انسدادی تدابیر یقیناً اس عادت سے نجات دلانے کے لئے ضامن ہیں۔ عادت، کس طرح وجود پذیر ہوتی ہے؟ گزشتہ مضمون میں معلوم ہو چکا ہے کہ اول ایک شے کی جانب رجحان پیدا ہوتا ہے اُس کے بعد رجحان عملی صورت اختیار کر لیتا ہے اور جب یہ عملی صورت قبولِ رجحان کے ساتھ بار بار برائے کار آتی رہتی ہے تو اسی کا دوسرا نام ”عادت“ ہے۔

پس اگر ہم کسی بُری عادت میں مبتلا ہو گئے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس مصیبت سے نجات پائیں تو از بس ضروری ہو گا کہ ہم اس رجحان و میلان کا مقابلہ کریں اور اس کی مقاومت کریں جس کی بدولت وہ عمل بد وجود پذیر ہوا اور دوبار بار رونما ہونے کی وجہ سے ”عادت“ کہلا کر مصیبت کا باعث بنا اس لئے کہ جس طرح ہم رجحان اور قبولِ رجحان کے ذریعہ اُس عمل کو عادت بنا کر تیار کیا ہے اسی طرح رجحان و قبولِ رجحان کی مقاومت کے ذریعہ اُس عادت کو موت سے بھی دوچار کر سکتے اور اس سے نجات پا سکتے ہیں۔

عادت کے سرخسہ درجہ اور قبول رجحان "کارخ بدلتے اور غلط رجحان کی مقاومت پر قابو پانے کے لئے حسب ذیل اصولوں کا اختیار کرنا مفید ثابت ہوتا ہے۔

(پہلا اصول) جس عادت کو تبدیل کرنا اور جس کے رجحان کا رخ بدلتا مقصود ہے اس کے خلاف "قوی ارادہ" اور "عزم راسخ" کا وجود اشد ضروری ہے نیز ایسا ماحول اور ایسے طریقہ ہائے کار کو اختیار کرنا بھی ضروری ہے جو قابل ترک عادت کے زیادہ سے زیادہ مخالفت اور تبدیل عادت کے مناسب حال ہوں حتیٰ کہ اس تبدیلی کا اعلان بھی ارادہ کی قوت کو مدد دے سکے تو اس اعلان سے بھی گریز نہ کیا جائے تاکہ ارادہ کی یہ قوت اور عزم کی یہ پختگی قابل ترک عادت کے خلاف عملی صورت میں برائے کار آجائے مختصر یہ کہ اپنے جدید ارادہ کو ایسی ہر ایک شے سے بچایا جائے جس سے قدیم عادت کے قوی ہونے کا احتمال ہو کہ یہی احتیاط "کامیابی کے بڑے اسباب دروہائی میں سے ہے۔

(دوسرا اصول) کسی قابل ترک عادت کو مٹانے کے لئے ایسی عجلت سے کام نہ لیا جائے جو مفید ہونے کے بجائے مضرت کا باعث اور بری عادت کے تناہونے میں اضافہ زیادہ تاخیر کا سبب بن جائے، مقصد یہ ہے کہ پیداشدہ غلط اور مضر رجحان کی مقاومت ایسی خوش تدبیری کے ساتھ ہوئی ضروری ہے کہ انسان کی فطرت ضعیف اس مقاومت اور تصادم کو برداشت کر سکے اور اس میں اہستہ آہستہ ایسی استعداد پیدا ہو جائے کہ قابل ترک عادت کے ترک پر پوری قدرت حاصل ہو جائے کیونکہ کسی دیرپا اور قدیم عادت کے خاتمہ کی حکمت تصادم اور اس کے فنا کی کوشش انسان کو لمبا اوقات مقصد سے اور در در کردار سے ہے اور اس کی مثال اس شخص کی سی ہو جاتی ہے جیسا کہ کوئی شخص تیزی کے ساتھ گڑبڑ دہکا لپیٹتا ہے کہ اگر ایک مرتبہ بھی گٹھ اس کے یا تھ سے چھوٹ کر گر جائے تو کلیتہً دبا گئے کے

لیٹ اتنی مقدار میں کھل جائیں گے کہ دس گنا زیادہ وقت صرف کر کے جب دوبارہ اس کو کلیتا جائے گا تب کہیں یہ مقدار پوری ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ مجبورہ بعضی وجوہات سے اس قدر کمزور ہو جاتا ہے کہ کسی مخصوص طریق پر ہمیشہ عمل پیرا ہوتے رہتے یعنی عادی ہونے کے لئے مسلسل تربیت اور مشق کو بہت بڑا دخل ہے اور ظاہر ہے کہ عادت کی تربیت میں دو متضاد مرتبے اپنا عملی رسوم بردارے کا رونا چاہتا ہے ایک ”فضیلت“ اور دوسرا ”ذلت“ اور فضیلت کو عادت پر غلبہ ایسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ ان دونوں اوصاف کے باہمی معرکہ آرائی میں ہمیشہ ذلت پر فضیلت غالب آئے اس لئے حزم و احتیاط اور میانہ روی ہی اس کے ضامن ہو سکتے ہیں کہ وہ آہستہ آہستہ یہ کیفیت پیدا کر دے کہ کسی وقت بھی ”ذلت“ ”فضیلت“ پر غالب نہ آ سکے اور جلد بازی میں یہ خطرہ ہر وقت باقی رہتا ہے کہ جبکہ ابھی ترقی کا اثر موجود ہے اور ”فضیلت“ نے اپنی جڑ جا کر عادت کی شکل اختیار نہیں کی ہے کہیں ”ذلت“ غلبت کا رے فائدہ اٹھا کر ذلت کو فضیلت پر ہنگامی غلبہ نہ دلا دے اور نتیجہ یہ نکلے کہ فضیلت کی بنیادیں مستحکم ہونے کی بجائے منہدم ہو جائیں لہذا نصف طریقہ یہی ہے کہ انسان دونوں صفات کو اس طرح پیش نظر رکھے کہ تربیت و مشق کے ذریعہ ہر موقع پر فضیلت کو ”ذلت“ پر غالب کرتا رہے حتیٰ کہ فضیلت کی بنیادیں مستحکم ہو جائیں اور ذلت کی جڑیں کھوکھلی ہو کر فنا پذیر بن جائیں۔

ابن علم کا اس پر اتفاق ہے کہ بڑی عادت پھوڑنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اول اس کو ترک کرے اور اس کے ترک کی تکلیف کو جھیلے اور برداشت کرے اور پھر مدت دراز تک اس تکلیف کی برداشت کا اپنے آپ کو عادی بنائے۔ اس کے بعد پھر تکلیف کا احساس کم ہوتا جائے گا اور اس بُری عادت سے نجات مل جائے گی۔

یہی واضح رہے کہ کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے سے متعلق عزم و قوت ارادہ اسی حالت میں کارگر ہو سکتے ہیں کہ انسان اس کے عمل و ترک پر قدرت بھی رکھتا ہو یا اس کے حیض امکان میں بھی ہو اس لئے کہ اگر کسی ایسی چیز کا عزم کر لیا جائے جو اس کی قدرت سے باہر ہے تو بلاشبہ اس کو ناکامی اور رسوائی کا منہ دیکھنا پڑے گا اور یہ ناکامی، عزم و ارادہ کی کمزوری کا باعث ہوگی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ پھر انسان اسلئے سے آسان کام کرنے میں بھی عاجز نظر آئیگا۔ بہر حال ایسی صورت میں جبکہ انسان کسی شے کے پیکھت کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو مگر اس کی شکل یہ ہے کہ آہستہ آہستہ اس کی جانب قدم اٹھائے۔ مثلاً اگر شراب پینے کا عادی ہے تو اب اس کے ترک کا عزم اپنی استطاعت کے مطابق اس طرح ہونا چاہئے کہ پہلے تھوڑی سی کمی کی جائے اور نفس کو اس کا عادی بنایا جائے پھر وقت آجائے گا کہ ایک روز اس سے شراب بالکل چھوٹ جائے گی بلکہ وہ اس سے اور اس کی محض تک سے نفرت کرنے لگے گا۔

اور جو آدمی روزانہ اپنے ارادہ کے تبدیل کر لینے کا خوگر ہو اور کبھی اس کو غلی جامہ پہنائے اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی گڑھے یا خندق کو پھاندنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اس کی لئے مدرسے دوڑتا ہوا آئے اور حجب قریب پہنچے تو ارادہ بدل دے۔ اور پھر از سر نو اسی دھن میں لگ جائے اور وقت پر پھر ارادہ تبدیل کر دے اور یوں ہی کرتا رہے تو ایسا آدمی نہ کوئی دنیا میں کامیاب ہوگا اور نہ کبھی اس کو اس سے چین نصیب ہوگا۔

(تیسرا اصول) جس چیز کا تم نے عزم کر لیا ہے اس کے نفاذ کے لئے پہلی ہی فرصت کو کام میں لانا اور ہر ایسے نفسیاتی افعال کو جو اس کے لئے معین و مددگار ثابت ہو اس کے پیچھے لگا دینا چاہئے اس لئے کہ صعوبت عزم و ارادہ کے کرنے میں پیش نہیں آتی بلکہ اس کے نفاذ و اجراء میں پیش آتی ہے۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک اس حقیقت کو نمایاں

کرتا ہے۔ انشت و برخواست میں

انما الصبر عند الصدمة الاولى صبر ہی ہے جو صدمہ کے شروع ہونے کے بعد وجود
یعنی مصیبت کے ٹانے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ ابتداء سے ہی صبر و ضبط لگاؤ اور آہستہ
لایا جائے تاکہ آہستہ آہستہ مصیبت تبدیل ہو سکون و طمانیت ہو سکے۔

اس حقیقت کا کون انکار کر سکتا ہے کہ انسان کتنا ہی دانا میوں اور حکمتوں کو محفوظ کرے
اور اس کی رغبتیں کتنی ہی عمدہ ہوں وہ اپنے اخلاق کو اُس وقت تک بہتر اور قوی نہیں بنا سکتا
تک اپنی فرصت کے ہر لمحہ کو اُس کو حاصل ہو کام میں دل لے لے اور اس وادی میں اُس سے
زیادہ حقیر انسان کوئی نہیں جو تباہیوں کا ہجوم اپنے سینہ میں رکھے ہوئے اپنی زندگی کو احساسات
و انفعالات میں تو مصروف رکھے مگر اُن کے مقتضیات کے مطابق عمل کچھ بھی نہ کرے۔ اس کو
کہ اگر ایک شخص کو یہ احساس ہے یا اُس کا نفس اس تاثر کو قبول کرتا ہے کہ مجھے فلاں نیک کام
کرنا چاہئے لیکن احساس کے مطابق عمل کچھ نہیں کرتا تو یقیناً اُس نے اخلاق میں سے ایک بہت
عظیم الشان خصلت ”قوتِ عزم“ و ”تفہیزِ رائے“ کو اپنے اندر سے فنا کر دیا۔

(چوتھا اصول) انسان کا فرض ہے کہ اپنی قوتِ مفادِ مت و مدافعت کے تحفظ اور
اپنے اندر اُس کی حیات و بقا کی حفاظت کا پورا پورا لحاظ رکھے اس لئے کہ مشکلات و مصائب اور
تاسا زکار حالات و نامناسب اعمال و افعال کے مقابلہ کے لئے کبھی ایک حربہ ہے جو ہمیشہ مسدود
معاودن ثابت ہوتا ہے اور اس کی عملی شکل یہ ہے کہ روزانہ کم از کم ایک چھوٹا سا عمل ضرور نفس کے
خلاف کیا جائے اور اس کا سبب مسطورہ بالا جذبہ کے علاوہ دوسرا کچھ نہ ہو چنانچہ اس طرح ہمارے
مثال اُس شخص کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے گھر اور اپنی پونجی کی حفاظت کے لئے ہر سال تھوڑی
سی رقم خرچ کر دیا کرتا ہے۔

یہی دماغ رہے اسکا اصول کو تسلیم کر چکے ہیں کہ کسی چیز میں غور و فکر بلاشبہ اس کے عمل حالت میں کارگر بہت کاؤم دار ہے۔ کیونکہ اختیاری عمل جب ہی وجود پذیر ہو سکے گا کہ پہلے حیطہ اسے متعلق فکر و غور کر لیا جائے پس اگر ہم کسی چیز کی عادت ڈالنے یا سابقہ مذموم عادت کو مٹانے کا ارادہ رکھتے ہوں تو اس میں ضروری ہے کہ ہم اس اساس بنیاد کو پیش نظر رکھیں جس کا نام ”فکر“ ہے۔

علم النفس کے قوانین میں یہ مسلم ہے کہ جب ”فکر“ دماغ انسانی پر طاری ہوتا اور دماغ اس کو قبول کر کے بار بار لیبیک کہتا رہتا ہے تب جا کر یہ فکر انسانی دماغ پر اثر انداز ہو کر عمل کی جانب رجوع کرتا ہے گویا انسانی دماغ پر جب فکر پہلی بار جلوہ نما ہوتا ہے تو دماغ پر اپنا ایک معمولی سا نقش چھاپ دیتا ہے اور پھر جوں جوں وہ بار بار اثر انداز ہوتا ہے اس کا اثر بڑھتا جاتا اور دماغ پر اس کا قیام آسان ہوتا جاتا ہے اور آخر کار وہ فکر عمل پر شمر ہوتا ہے اور اسی طرح سلسلہ جاری رہنے سے یہی عمل ”عادت“ بن جاتا ہے۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دماغ میں اول فکر کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ لیکن بار بار اگر اس کا ورود ہوتا رہے تو پھر دماغ کو وہ متاثر کر لیتا اور دماغ اس کی خواہش کے مطابق کام کرنے لگتا ہے اب ہم کو چاہئے کہ ہم علی زندگی پر اس قانون کو منطبق کر کے دیکھیں۔

ایک جوان صالح کو پہلی مرتبہ اس کے بڑے دوستوں نے دعوت دی کہ ”و شراب نوشی کا شغل کریں۔ ہم مانتے ہیں کہ وہ اس کا جواب بغیر فکر و غور کے ہی دے گا کہ ”نہیں“ لیکن ان کے یہ رفق و کچھ دنوں کے بعد اس کو اس بات پر آمادہ کر لینگے اور ترغیب دینگے کہ اچھا پیئے میں شریک نہ ہونا مگر ساتھ اٹھنے بیٹھنے میں تو کوئی حرج نہیں ہے اور طرح طرح کی تہذیبوں سے اس کو اس کے لیے خوب بھرا کینگے آخر کار وہ بھی اس بحث و تمحیص کے بعد یہ سوچنے لگا کہ یہ رائے

تو کچھ بڑی نہیں، جب میں نہ پینے کا غم کے ہوئے ہوں تو معمولی نشست و برخاست میں کیا حرج ہے۔ اور ایک عرصہ تک وہ اس عہد کو نبھائیگا بھی کہ اُن کا ہم جلسیں رہنے کے باوجود شراب نہیں پیوگا، مگر مسلسل اس طرز عمل سے اُس کی قوتِ مقابلہ کمزور پڑتی جائیگی اور آہستہ آہستہ شراب کی جانب ٹکر کا قدم بڑھتا جائے گا اور ایک مددِ دماغ کی گہرائیوں تک پہنچ جائے گا۔ یہاں تک کہ قوتِ مقابلہ اس درجہ کمزور پڑ جائے گی کہ اب اگر مصاحبین "شراب" کی پیشکش کریں تو اُس کو منع کرنے کی قدرت نہ رہے گی، اور پہلی مرتبہ یہ سوچ کر پی جائے گا کہ جب چاہوں گا چھوڑ دوں گا، اور پھر یہی سوچ سوچ کر بتیار رہے گا۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ شراب پینے کا ایسا علوی ہو جائے گا کہ مستقبلِ قریب میں مستقل شرابی بن جائے گا۔ لیکن جب اپنے اس عمل کی وجہ سے بدنام ہوگا اور لوگوں کی نظروں سے گر جائے گا، اور پست ہو جائے گا، تو اُس کا جی چلے گا کہ اپنی پہلی حالت پر واپس آجائے مگر اُس کا ارادہ اُس کے ساتھ خیانت کرے گا، اور اب اُس کا باز آ جانا جبکہ شراب کا اثر و نفوذ نفس کی گہرائیوں تک پہنچ چکا ہے شروع نہ کرنے کے مقابلہ میں دشوار تر ہو جائے گا۔

ہذا دماغ میں فکر بد کا وجود اور دماغ کا اُس کو مرجھا کہنا گویا اُس میں شعلہ کا بھڑکانا ہے پس اگر اُسے بھڑکنے دیا اور وقت پر دیکھا دیا گیا تو اُس کی آگ بڑھ کر سارے دماغ پر چھا جائے گی، ارادہ بیکار ہو جائے گا۔ قوتِ مدافعت زائل ہو جائیگی، اور عملِ شریر رونے کا رائج جائے گا۔ اور اگر شروع ہی میں ایسی "فکر" کو موقع نہ دیا جائے اور دماغ میں اس کو حکم نہ ملے تو "فکر" عمل کی جانب اقدام نہ کر سکے گا اور دماغ اس کے شر سے محفوظ رہ سکے گا۔

اس شعلہ بجاوہ یعنی فکر بد کو بجھانے اور سرد کرنے کے دو طریقے ہیں۔

ایک یہ کہ دماغ پر اُس فکر کا مطلق اثر نہ ہونے دے اور دھندلا سا نقش اگر عکس ریز

ہو جائے تو اُس کو بالکل زائل کر دے اور ایسے امور کی جانب قطعاً توجہ نہ دے جو اس کے لئے
داعی ہوں اور اس کی جانب مائل کرنے والی ہر شے سے اجتناب کرے۔

دوسرا طریقہ یہ کہ اس کی مقادمت کی بجائے دماغ کو کسی دوسرے اچھے فکر کی جانب
اس طرح مشغول کر دے کہ فکر بید یکسر فراموش ہو جائے، البتہ یہ پیش نظر رہے کہ دماغ ہر قسم کے
فکر سے فارغ اور خالی نہ رہے کیونکہ عقلاء کا مشہور مقولہ ہے کہ خانہ خالی را دیو میگیرد۔ پس اگر اسی طرح
انسانی دماغ ہر ایک قسم کے فکر سے خالی ہو تو وہ ہمدردی اور خرافات میں مشغول ہو جائیگا۔
غرض شرابی کی اس ایک مثال سے باقی جرائم کے مجرمین کو بھی اسی پر قیاس کر لینا
چاہئے وہ قاتل ہو یا چور یا کوئی دوسرا مجرم۔ کیا یہ حقیقت نہیں کہ قتل عمد کا مجرم اس وقت قتل
پر آمادہ ہوتا ہے جب پہلے اس کے متعلق فکر و غور کو دماغ میں لاتا اور پھر اس کو جاؤگزین کر دیتا
ہے اور اس طرح اُس کا نفس قتل عمد پر قدرت حاصل کر کے عمل قتل کا مرتکب بنتا ہے۔

فون سکیروس نے اپنی کتاب التربۃ الاستقلالیہ میں ایک قصہ نقل کیا ہے کہ
”ایک عورت جس کے بٹھرے سے حسرت و حیا ٹپکتی تھی ایک دکان پر پہنچی اور جب
پسند چیر دل کو خریدی اور جیب میں سے بٹیک کا ایک چمک نکالا جو پندرہ گنی کا تھا مگر دکاندار
نے دیکھا تو وہ ردی تھا، عورت نے یہ سنا تو گھبرا گئی اور پھر دوسرا نکال کر دیا تو وہ بھی پہلے کی طرح
ردی تھا اب دکاندار کو کچھ شک ہوا اور اُس نے عورت کو کانسٹیبل کے حوالہ کر دیا۔

تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ عورت درحقیقت ایک امانت دار خادمہ ہے اُس کے
مالک کے ہاتھ کہیں سے اتفاقاً در ردی چمک آگئے تھے اُس نے انہیں چاک کے بغیر گھر
میں ڈال دیا یہ خادمہ اُس کمرہ میں صفائی کے لئے آتی جاتی تھی۔ پہلی مرتبہ جب اُس کی نظر اُن
پر پڑی تو اُس نے اُن کی طرف کوئی توجہ نہیں دی، لیکن روزانہ اُن کو اسی حالت میں دیکھتے رہنے

اور ذہن میں اُن کا نقشہ قائم ہوتے رہنے نے اُس کو ترغیب دی کہ وہ اُن کو اٹھالے۔ پھر بھی اُس نے اس مرتبہ اُن کو قطعاً نہ چھوا۔ مگر کچھ دنوں کے بعد اُن کو اٹھایا، اُلٹ پلٹ کر دیکھا، اور پھر اس طرح کہ گویا اُس کی انگلیوں میں آگ جل اُٹھی ہے فوراً ہاتھ سے اُن کو پھینک دیا۔ مگر آہستہ آہستہ ”مگر“ اُس کی ترغیب کو بھڑکاتی رہی اور ایک دن غالب آگئی۔ نتیجہ نکلا کہ اُن کو چڑا ہی لیا تو اس مسکینہ کو اس جرم میں مبتلا کرنے والی یہی بات تھی کہ اُس نے فکر کو دماغ پر طاری ہونے کا موقع دیا اور روزانہ اس کے اثر کو پائدار بنایا اور جلد بھیانے کی سعی کی بجائے اُس آگ کو بھڑکنے دیا لہذا ضروری ہے کہ ہم اُس کی پوری طرح نگہداشت کریں اور کبھی ذہن دماغ میں اس قسم کی فکر کو جگہ نہ دیں تاکہ پھر وہ عادت نہ بن جائے۔

عادت کی اہمیت | تو کیا اب یہ کہتا سچا ہو گا کہ دراصل ”انسان“ زمیں میں ایک چلتی پھرتی عادتوں کے مجموعہ کا نام ہے اور اس لئے اُس کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ اُس کی عادتوں اور اس کے خصائل کے ہی ذریعہ ہو سکتا ہے۔

پس ایک انسان کی اعلیٰ شخصیت کا اندازہ اس کے طرز بود و ماند، لطافت طبع، نرمی رفتار و شیرینی گفتار، طریق اکل و شرب، اصول صحت پر اقدام، اور تہذیب و تربیت کی جانب توجہ جیسے امور سے ہی کیا جاسکتا ہے اور زندگی میں اس کی شخصیت کی تعمیر اور اس کی کامرانی کے درجات کی تعیین ان ہی عادات کی وجہ سے آشکارا ہو سکتی ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ انسان کا نیک یا بد، امین یا خائن، اور بہادر یا نامرد ہونا عادت و خصائل ہی کا بہن منت ہے۔ بلکہ اُس کا تندرست یا مریض ہونا (جو زندگی کے بڑے مراحل میں سے ہے) یہ بھی عادت کے طیف سے کہیں کہ بہت سے امراض کو نظافت، کھانے میں اعتدال، زندگی میں نظم و ترتیب،

وغیرہ عادات کے ذریعہ اسی طرح ختم کیا جاسکتا ہے جس طرح ان خصائل کی مخالف عادات کی بدولت بہت سے امراض کو دعوت دی جاسکتی ہے۔

اسی اصول کے پیش نظر کسی کا مشہور مقولہ ہے ”جو بیمار ہوا وہ مجرم ہوا“ اس لئے کہ وہ اپنے مرض کی وجہ سے اپنی اور اپنے ماحول کی بدنامی میں اضافہ کرتا ہے۔

تاہم یہ مقولہ علی الاطلاق درست نہیں ہے کیوں کہ بعض امراض ایسے بھی ہیں جو انسانی تدابیر پر غالب آجاتے ہیں اور انسان میں ان کے دفارغ کی قوت نہیں ہوتی۔

بری عاداتوں کے شیوع کے اسباب عام میں سے ایک بڑا سبب یہ ہے کہ ہم اپنے ابتدائی زمانہ میں (جس میں عادات کی تکوین ہوتی ہے) اس قابل نہیں ہوتے کہ صحیح ٹیپنگ سیکھیں اور نہ ہمارے اندر وہ قوت تیز ہوتی ہے جس سے ہم اشیاء کے اندر صحیح امتیاز کر سکیں، اور ان میں سے بہتر کو چھانٹ لیں، تاکہ ہم اُس کے عادی ہوں اور جب اس عمر کو پہنچے ہیں کہ عقل میں سنجائی آجاتی ہے اور اپنے عیوب پر نظر ڈالتے ہیں تو پھر ان کی گرفت مضبوط ہو چکی ہوتی ہے اور ان کی جڑ جم جانے کی وجہ سے ان کا چھوڑنا ہمارے لئے سخت دشوار ہو جاتا ہے اور اگرچہ ناممکن نہیں ہوتا۔ مگر مشکلات سے خالی بھی نہیں ہوتا۔

سگریٹ پینے یا شراب پینے کی مثال ہی کو لے لیجئے، ان میں سے کوئی چیز بھی مغرب و محبوب نہیں ہے بلکہ نفس اپنی فطرت میں ان سے نفرت کرتا ہے کیونکہ دونوں کا ذائقہ بھی خراب ہے اور دونوں میں نقصان بھی موجود۔ لیکن یہ دونوں چیزیں اکثر و بیشتر ایام شباب و کم عقلی کے دور میں انسان کے سامنے آتی ہیں اور جب وہ اپنے ماحول پر نظر ڈالتا ہے اور دھوئیں اڑانے والوں، اور شراب پینے والوں کو پاتا ہے۔ تو ان کی تقلید کا جذبہ عمل بد کی رغبت پر ہمیشہ کام کرتا ہے اور اُس پر یہ گمان غالب آجاتا ہے کہ میرا یہ عمل ماحول کے افراد کی نگاہوں میں میری

تدریجاً منتزعت کی رفعت و بلندی کا باعث ہوگا اور وہ یہ سمجھ کر اور زیادہ ان میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اگر وہ شروع میں عادی نہ ہو گیا ہوتا تو پھر جب عقل نشوونما پاتی اور قوت فیصل مضبوط ہو جاتی تب سناؤ و نادر ہی ایسا ہوتا کہ وہ ان عادات پر عادی بن سکتا۔

اور اسی سے اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کو اگر صالح مرتبی مل جائے تو یہ کس قدر عظیم الشان نعمت، اور مفید دولت ہے۔ اور اگر کسی ذلیل طبیعت مرتبی کے ہاتھ میں پڑ جائے تو کس قدر سخت نقصان اور خسارہ کی بات ہے۔

وراثت اور ماحول

علماء اخلاق کا قدیم مشہور عقیدہ یہ تھا کہ سب انسان، اپنی استعداد اور طبیعت میں یکساں پیدا ہوتے ہیں، اور بعد میں ”تربیت“ ان کے درمیان اختلاف پیدا کرتی ہے۔ لیکن علم جدید یہ کہتا ہے کہ کوئی دو شخص عالم وجود میں جسم، عقل، اور خلق کے اعتبار سے مساوی پیدا نہیں ہوتے اور اشخاص میں یہ اختلاف کبھی بہت ہی بڑھا ہوتا ہے اور قریب قریب مشابہ و مماثل کے ہو جاتا ہے اور کبھی اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ متضاد و متباہن کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے حتیٰ کہ یہ اختلاف جڑواں بچوں کے درمیان بھی موجود ہوتا ہے اور اس اختلاف کا بیٹی اول وراثت ہے اور پھر ماحول۔

وراثت | فطری قوانین میں سے ایک۔ قانون یہ ہے کہ فرع (شاخ) اصل (جڑ) کے مشابہ ہوتی کیا ہے؟ ہے، اور اصل سے اسی جیسا مثلاً شجرہ ماہی ہوتا ہے۔ اسی لئے ہم بچوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور اگر یہ اصول کا یہ رشتہ کتنا ہی بعید ہو جائے بھی ان کے کچھ نہ کچھ خصائص و خصوصیات فروغ میں ضرور پائے جاتے ہیں اور ”خصوصیات کا اصول

سے فروغ کی طرف منتقل ہونا“ اسی کا نام ”وراثت“ ہے۔ قانونِ وراثت کا ثبوت تو اجمالی طور پر ان قوانینِ صیح و ثابت میں سے ہے جن کا انکار ناممکن، اور جن پر شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بعض قوانینِ وراثت کا راز ابھی تک ”علم“ پر منکشف نہیں ہوا نیز علماءِ اخلاق کے درمیان میں بھی اختلاف رائے ہے کہ وہ کون سے امور ہیں جن میں وراثت کا سلسلہ جاری رہتا ہے؟ اور یہ کہ وراثت کا اثر کس قدر ہوتا ہے اور کس قدر نہیں ہوتا؟ تاہم اس نظریہ کی تفصیل ان انواع و اقسام کے تذکرہ سے بخوبی ہو جائے گی جن میں وراثت کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

انسانی خصائص | انسان ہر جگہ اپنے اصول (اب وجد) سے صفاتِ مشترکہ کا وارث میں وراثت بنتا ہے جیسے شکل، احساس، شعور، رجحانات اور عقل و ارادہ اور یہ صفات اُس میں نسلاً بعد نسل وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں اور انہی خصائص کی بدولت جو اُس کو وراثت میں ملتی ہیں ”انسان“ ان تمام امور پر غالب آجاتا ہے جن میں حیوان عاجز و درماندہ رہ جاتے ہیں اور اس لئے یہ سب انسانی خواص کہلاتے اور انسان کو دوسرے حیوانات پر ممتاز کرتے ہیں۔

قومی خصوصیات | اصنافِ بشری کے خصائص و امتیازات کی ماہرین نے تصریح کی ہے کہ ہر ایک قوم کے خصائص و عادات کے پیچھے کچھ خصوصیات ایسی ہوتی ہیں جو ان کو سلف سے خلعت تک وراثت میں ملتی ہیں۔ اور یہی خصوصیات مختلف اقوام کے درمیان وجہ امتیاز بناتی ہیں۔ اور یہ امتیازات صرف رنگ و روپ ہی کے اندر محدود نہیں بلکہ ان کی صفاتِ عقلیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔

دیکھتے جیسی، منسل، لاطینی اقوام وغیرہ میں بعض تو وہ صفات پائی جاتی ہیں جو دنیا کے تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور ان سے بالا تر کچھ وہ خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے یہ سب آپس میں ممتاز ہیں اور مختلف ناموں سے پکارتے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب تم کسی انسان کو چلتے ہوئے دیکھتے ہو تو تجربہ سے پہچان لیتے ہو کہ یہ شرقی ہے یا غربی، انگریز ہے یا سندھی، ہندوستانی ہے یا چینی اسی طرح اگر بات چیت کرتے ہو تو فوراً پہچان لیتے ہو کہ بلاشبہ ہر قوم میں جدا جدا کچھ امتیازی صفات عقلی و فطری موجود ہیں اور یہی خصوصی صفات اس کا اندازہ بتلاتی ہیں کہ کسی قوم میں ترقی، اور زندگی کی کامرانی کی کس قدر صلاحیت پائی جاتی ہے۔

والدین کی ہر ایک بچہ اپنے والدین کی صفات کا کچھ نہ کچھ درجہ ضرور پاتا ہے مگر ان صفات خصوصیات سے وہ صفات مراد نہیں ہیں جو والدین نے اپنی زندگی میں خود اختیار کی طور پر پیدا کر لی ہیں بلکہ ہماری مراد فطری و طبعی خصائص سے ہے۔

پس ہم اپنے آباء و اجداد کے طبائع اور تقویات سے اسی طرح حصہ پاتے ہیں جس طرح اپنی شکل و قامت میں ہم کو ان سے ورثہ ملتا ہے۔ اسی لئے یہ مقولہ مشہور ہے کہ

”اگر تندرست و ذریعہ چاہتا ہے تو تندرست و قوی والدین کا انتخاب کر“

اور ایک شاعر اپنے لڑکے کی تعریف میں کہتا ہے

”میں اُس میں کم خوابی اور سرگراں نہ ہونے کی صفت پاتا ہوں اور یہ میرے سر کا اثر ہے۔“

اس لئے عام حالات میں کوئی ذکی یا غبی لڑکا اتفاقی طور پر ان صفات کا مالک نہیں بن جاتا، بلکہ اُس کے مجموعہ عصبی کے ساتھ ان صفات کا جو کہ اُس کو اپنے اسلاف سے وراثت میں ملے ہیں بہت بڑا علاقہ ہے۔ اور ہماری بیشتر طبائع و تحقیقات ہمارے اسلاف کی طبیعتوں ہی کی صدائے بازگشت ہیں۔ اور یہ دعویٰ مستقول نہیں ہے کہ لڑکا اپنے والدین کی صفات کا

تمام و کمال وارث ہوتا ہے۔ اس لئے کہ کبھی ماں باپ کے اوصاف طبعی میں سخت اختلاف پایا جاتا ہے مثلاً باپ بے وقوف ہے اور ماں عقلمند اور ذکی تو اس حالت میں اولاد کے اندر دونوں قسم کے اوصاف کا تمام و کمال طریقہ پر کس طرح اجتماع ہو سکتا ہے ؟

اور واضح رہے کہ ”علم“ یہ بتلانے سے عاجز ہے کہ بچہ کو والدین سے وراثت میں جو متضاد صفات سے حصہ ملا ہے ان کے باہمی امتزاج میں کس صفت کا کس قدر حصہ ہے۔ اور باوجود اس کے کہ بچہ کو اپنے آباء و اجداد کی صفات وراثت میں ملتی ہیں تاہم بچہ کے اپنے شخصی امتیاز و تحفظ کے لئے کچھ ایسی خصوصیات بھی ہوتی ہیں جن میں اس کے آباء و اجداد کی شرکت نہیں ہوتی اور ان ہی کی بدولت دوسروں سے شکل، صحت، رنگ، رجحانات طبعی عقلیت، اور اخلاق میں ممتاز نظر آتا ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ لمبا اوقات وراثت کا ظہور اس طرح بھی ہوتا ہے کہ والدین میں جو صفات خصوصی پائے جاتے ہیں اگرچہ اولاد میں نظر نہیں آتے لیکن بعد میں پوتوں اور پوتوں کی اولاد میں ان کا ظہور ہوتا ہے۔

دوسری طرح یوں سمجھو کہ شروع نسل میں جو خصوصی اوصاف پائے جاتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بہت نیچے کی نسلوں میں ان کا ظہور ہوتا ہے۔ مثلاً ایک نابینا کے چند لڑکیاں پیدا ہوتی ہیں مگر وہ سب بینا ہیں اور نابینائی کا کوئی معمولی اثر بھی نہیں پایا جاتا لیکن جب ان کے لڑکے پیدا ہوئے تو ان میں سے بعض نابینا پیدا ہوتے ہیں یا ایک تندرست ماں کے قوی و تندرست بچہ پیدا ہوتا ہے مگر لڑکیاں ہی میں ایسے مرض میں مبتلا ہو کر مر جاتا ہے جو اس کے آباء و اجداد میں سے کسی اور نسل میں پیش آیا تھا۔

پس جبکہ ان جسمانی اور حسی امور میں یہ سلسلہ واضح طور پر نظر آتا ہے تو ان ہی پر امور عقلی

اور خلق کے قیاس کو قیاس کر لینا چاہئے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے :-

الْوَدَّ مَثَوْرًا وَالْبَغْضُ مَثَوْرًا ۚ محبت اور بغض جیسے اوصاف وراثت کے

سلسلے سے بھی آتے ہیں۔

یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ اس وراثت میں ہم اپنے آباء و اجداد سے نشوونما پائی ہوئی طبائع و اندازِ نیتِ ملکات کو نہیں پاتے بلکہ ہمارے اندر ان صفات کی استعداد اور ان کے جراثیم موجود ہوتے ہیں اس لئے تم نے یہ کبھی نہ دیکھا ہو گا کہ سحیان کی صلب سے کوئی فیصح، حجاج سے کوئی ہلا کو اور نینیلین سے کوئی جنگی بہادر پیدا ہوا ہو۔ لیکن ان کی اولاد میں بلاشبہ ان صفات کی استعداد موجود تھی اور یہی وہ استعداد ہے جس کی نشوونما ماحول کے ذریعہ ہوتی اور وہ ہمیشہ ترقی پذیر رہتی ہے اور یہی ”جودتِ طبع کی“ علت ہے۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ پوشیدہ قویٰ اور استعدادات تاخیر سے ظاہر ہوتی اور بچوں کے بعد سائے آتی ہیں تو اس کی وجہ ماحول میں نشوونما کی عدم صلاحیت یا اسی قسم کے دوسرے موانع کا پیش آجانا ہے۔ یہی حلال بعض امراض جسمانیہ کا ہے۔ مثلاً گندہ دہنی کا مرض اگرچہ لڑکے کو وراثت میں نہیں ملا لیکن وہ اس مرض میں مبتلا ہو جانے کی استعداد ضرور وراثت میں پاتا ہے۔ پس اگر اس استعداد کو ”ماحول“ سے اس طرح مدد ملے کہ مرض کے وجود پذیر ہونے

سے مستدرک حاکم من غیر جلد کتاب الـ والصلوة قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس معادن کمعادن الذهب والفضة خیارکم فی الجاهلیة خیارکم فی الاسلام۔ (یعنی فی شعب الایمان) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ انسان سونے چاندی کی کانوں کی طرح بنی ہوئے ہیں نہایت جاہلیت میں بہترین اوصاف کے مالک تھے وہ اسلام میں بھی بہترین میں یہ حدیث بلاشبہ اس اوصاف

کے امکانات پیدا ہو جائیں تو وہ مرض میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ درد نہیں۔ اور یہی حال امراضِ خلقی کا ہے یعنی بچا اپنے باپ سے اگر چہ غرور، ذلت، اور شراب کی طرت رجحانِ دراشت میں نہیں پاتا لیکن ان امور کی استعداد اس کو دراشت میں ملتی ہے، اور پھر اس استعداد کی وجود پذیری ماحول پر موقوف رہتی ہے۔ اور جس طرح ”ملکات“ استعداد کی صورتوں میں دراشت میں ملتی ہیں اسی طرح مجموعہ عصبی اور اس کی خصوصیات بھی دراشت میں حسب استعداد ہی ملتی ہیں اور انسان مجموعہ عصبی کے اختلاف کے زیر اثر اپنے تاثر اور انفعال میں بھی مختلف ہوتے ہیں اس لئے کہ تاثرات عصبیہ کو اپنی رفتار (فعل و انفعال) کے وقت تقادمت اور مقابلہ سے دوچار ہونا پڑتا ہے، خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ ایک عصب (پٹے) کو متاثر کر کے دوسرے عصب پر اس کا گزر ہو رہا ہو۔ اور یہی مقابلہ کی کیفیت شدہ وضع کے اعتبار سے مختلف الشانوں میں مختلف ہوتی ہے۔

بعض لوگوں میں یہ مقابلہ کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے اور تاثر کا نفوذ اپنا اثر جلدی نہیں کر پاتا بلکہ اعصاب کو متاثر کرنے میں بہت عرصہ تک اس کو مشغول رہنا پڑتا ہے اور یہ صورت حال اکثر و بیشتر ان اشخاص کی ہوتی ہے جو مولیٰ سمجھ، اور ٹھنڈے مزاج کے ہوں اور یہ مستقل مزاج اور بردبار ہوتے ہیں ان سے نہ کوئی اچنبھے کا کام صادر ہوتا ہے اور نہ کوئی برا کام۔ اس کے برعکس بعض انسان عصبی المزاج ہوتے ہیں، ان کے اعصاب پر تاثر بہت جلد ہوتا ہے اور ان کے اعصاب پر جلد فتح پالیتا ہے اور ان میں قوتِ تقادمت بہت کم ہوتی ہے، اور یہ عادت اکثر عقین و فہیم، نوکی، متلون مزاج، اور تیز طبع انسانوں کی ہوتی ہے اور ان سے عجیب عجیب حرکات صادر ہوتی رہتی ہیں اور یہ کبھی بڑے بڑے کام کر گزرتے ہیں، زرد رنج اور سیاست میں نڈر اور بے باک ہوتے ہیں، چاہتے ہیں کہ اپنے ماحول کو ان کی آن میں

متاثر کر لیں اور اس پر چھا جائیں، لیکن قیادت و راہنمائی میں اچھے ثابت نہیں ہوتے، اور اس جماعت میں "رفت و بماندی" عادت کے درجہ میں ہوتی ہے، اور بعض اوقات جنون کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

ادرجس طرح ہم وراثت کے متعلق کہہ چکے ہیں کہ یہ فقط استعداد کے درجہ میں ہوتی ہے اسی طرح مزاج عصبی کا حال ہے یعنی اولاد اپنے آبا و اجداد سے مزاج عصبی کا مرض وراثت میں نہیں پاتی بلکہ صرف اس مرض کے قبول کی استعداد اُن میں موجود ہوتی ہے اور پھر مرض کا وجود و عدم وجود ماحول کی اعانت پر موقوف رہتا ہے۔

اسی وجہ سے تم دیکھو گے کہ عصبی المزاج والدین کی اولاد درنسل میں مختلف قسم کے افراد پیدا ہوتے ہیں۔ ایک ماہر فن ہے تو دوسرا بے وقوف و بید، تیسرا نغمہ گو شاعر ہے تو چوتھا دائم الخمر شرابی، اور پانچواں بہترین واعظ قوم،

یہ سب قوت انفعال کی تیزی کے اعتبار سے ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں اور یہ وراثت اور ماحول کی مقدار کے لحاظ سے مفید اور مضر بنتے، اور مختلف الاحوال ثابت ہوتے ہیں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اس وراثتی استعداد یا جراثیم کے بیش نظر وراثت کی مقدار اور صفت میں بھی اختلاف ہوتا ہے

مثلاً (ل) میں حُب ذات ساٹھ درجہ اور خوفِ پتہ الیس درجہ اور غضبِ پینسٹھ درجہ پایا جاتا ہے اور (ب) میں حُب ذات اسی درجہ اور خوفِ بیس درجہ اور غضبِ پینسٹھ درجہ پایا جاتا ہے نیز مقدارِ وراثت کے اعتبار سے صفات جس طرح (ل) میں پائی جاتی ہیں (ب) میں اس کے برعکس پائی جاتی ہیں۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص میں ایک ملکہ کی اس قدر زیادہ مقدار پائی جاتی

ہے کہ دوسرے (ملکات) کو بالکل مصلحت اور بہت کر دیتی ہے۔

سفرِ اطہی پر غور کیجئے کہ اس میں جب جستجوئے معلومات و بحث، اس قدر نشوونما پائے ہوئے تھی، اور اس قدر زیادہ عقلی کہ دوسرے (ملکات) کے اُبھرنے کی اس میں کوئی گنجائش ہی نہ تھی (علیٰ ہذا القیاس)

کسی صفات | علماءِ اخلاق کا بیان ہے کہ جسمانی، عقلی، اور خلقی مینادی صفات اگرچہ دراشت کے ذریعہ اصول سے فروغ کی جانب منتقل ہوتی رہتی ہیں تاہم اس حقیقت کا انکار نہیں ہو سکتا کہ انسان میں کسی صفات بھی پائی جاتی ہیں جن کی بنا پر ایک ہی قوم کے مختلف افراد میں اختلاف نظر آتا ہے اُن کو انسان خود حاصل کرتا ہے اور وہ اس کو دراشت میں نہیں ملتیں۔

چنانچہ مشہور عالمِ اخلاق حافظ ابن قیمؒ کسی اخلاق و صفات پر حسب ذیل مقالہ تحریر فرماتے ہیں اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ کیا حصولِ اخلاق میں کسب کو دخل ہے یا وہ کسب و کتاب کی حدود سے باہر ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ اخلاق میں کسب کو دخل ہے اور بعض صفات و اخلاق کو انسان اپنے کسب اور محنت و ریاضت کے ذریعہ حاصل کر سکتا ہے اور بالآخر وہ طبیعتِ ثانیہ ملنے کی حیثیت حاصل کر لیتے ہیں۔

دیکھئے! نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ عبد القیس سے ارشاد فرمایا: **اِنَّ** اندر دوا ہے اخلاق ہیں جن کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتا ہے اور وہ بردباری اور دقا رہیں۔ دند نے عرض کیا: کیا یہ دونوں صفات ہماری خلقت اور بنیاد میں مخلوق کی گئی ہیں یا ہم نے اُن کو اپنے کسب و کتاب سے حاصل کیا ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **اِنَّ** اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو تمہاری سرشت میں مخلوق کیا ہے، دند نے یہ سن کر کہا: **اِنَّ** خدا کا شکر ہے کہ اس نے ہمارے اندر ایسی دو صفات مخلوق کیں جن کو اللہ

اور اشد کار رسول پسند کرتے ہیں۔

پس یہ قول مبارک اس کے لئے روشن دلیل ہے کہ اخلاق و صفات میں کسب کو دخل ہے۔

اس سلسلہ میں علماء کی ایک جماعت کا جن میں ڈارون، مارک، ہربرٹ، اسپنسر شامل ہیں، یہ خیال ہے کہ ایک معین حد تک کسی اوصاف میں بھی وراثت کو دخل ہے۔ اس لئے ایک شخص اگر اپنی حرکت سے کسی مصیبت میں مبتلا ہو گیا تو ہو سکتا ہے کہ اُس کا لڑکا بھی اُس میں مبتلا ہو۔ اسی طرح اگر دو بچے مینادی صفات میں مساوی ہوں تب بھی یہ ہوتا ہے کہ اُس شخص کا بچہ جس نے علم و اخلاق میں کمال پیدا کیا ہو اُس جیسا عالم و صاحب اخلاق ہو جائے، اور جو شخص ان اعمالِ حسنہ کے اکتساب سے محروم ہے اُس کا بچہ بھی محروم رہے۔ مگر علماء کی دوسری جماعت نے اس سے قطعاً انکار کیا ہے اور اُن کا خیال ہے کہ ایک شخص اگر اپنی زندگی میں کچھ خصوصیات و صفات، کسب و اکتساب سے حاصل کرتا ہے تو اُس کی اولاد میں وہ صفات وراثت نہیں چلتیں۔ مثلاً وہ امراض و مصائب جو انسان پر اُس کے کسی حرکات سے طاری ہوتے ہیں وراثت سے جدا ہیں۔ سو اگر کسی شخص کی کلائی ٹوٹ گئی ہو یا آنکھیں جاتی رہی ہوں تو اُس کی اولاد ان عیوب و نقائص سے قطعاً پاک پیدا ہوتی اور محفوظ رہتی ہے۔

یہ بھی واضح ہے کہ عالم اسباب میں تنہا وراثت ہی تخلیق و تکوینِ انسانیت کے لئے عامل نہیں ہے بلکہ اُس کے پہلو بہ پہلو ایک اور زبردست موثر ”ماحول“ بھی ہے جو انسانی کے اندر اپنے اثر و نفوذ کی راہ سے وراثت کی اصلاح و فساد کرتا رہتا ہے۔

ماحول

”ماحول“ اُن اشیاء کو کہا جاتا ہے جو جاندار جسم کو گھیرے ہوئے ہوں اور جسم کی نشوونما کرتے ہوں۔ مثلاً نباتات کا ماحول مٹی، اور جو (خلاء) ہے اور انسان کا ماحول خلاء، آبادیاں دریا، نہریں، اور قوم و ملت ہے۔ اس لئے کہ انسان کی نشوونما ان ہی کے دائرہ میں ہوتی ہے اور اس کی قسمیں ہیں۔ ایک طبعی (مادی) اور دوسری اجتماعی (روحی) طبعی ماحول | طبعی ماحول کے متعلق اخلاطوں کے زمانہ سے آج تک لکھنے والوں نے بہت کچھ لکھا ہے اور اُس نفوذ و تاثیر کی پوری تفصیل کی ہے اور ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں بھی اس پر کافی لکھا ہے۔

در اصل جاندار جسم کا ”نمو“ بلکہ اُس کی ”حیات“ اُس ماحول پر موقوف ہے جس میں جسم اپنی زندگی اس طرح گزارتا ہے کہ اگر وہ اس کے لئے سازگار نہ ہو تو کمزور یا فنا ہو جائے۔ لہذا ہوا، روشنی، خلاء، کانیں، شہری زمینیں، اور زمینوں میں دریا، نہریں، گودیاں اور زندگی کی دیگر ضروریات کا بسنے والوں کی صحت اور اُن کی عقلی و خلقی حالت پر ضرور اثر پڑتا ہے اور بلاشبہ یہ چیزیں اوصاف و اخلاق پر اثر انداز ہوتی ہیں۔

پس اگر جاندار جسم کے لیے اُس کا ماحول اُس کے مناسب ضروریات کا ممد و معاون نہ بنے تو جسم کا نشوونما رک جاتا ہے، کیونکہ حقیقتہً جسمانی حیات، صرف جسم اور اُس کے ماحول کے درمیان اگر مناسب اشتراک ہے تو حیات عقلی کا وجود بھی ہے ورنہ نہیں اس لئے کہ عقل کی بقاء و ترقی کا مدار اس پر ہے کہ وہ اپنے ماحول پر غور و فکر کے ساتھ نظر ڈالے اور اپنے چار جانب

محیط ماحول سے استفادہ کرے۔

عہدِ حاضر کے ایک مصنف نے لکھا ہے:-

”مورخین نے عہدِ قدیم سے اقلیموں اور تمام جزائری چیزوں کے متعلق یہ کافی تفصیل سے لکھ دیا ہے کہ جماعتوں اور قوموں کی ترقی میں ان کی تاثیر کا کس قدر عظیم الشان دخل ہے۔ یونان میں پہاڑوں اور طویل طویل ساحلوں کی کثرت اُبی میں سات ہزار پہاڑوں کا وجود، گرین لینڈ میں سخت سردی اور نہ ختم ہونے والی رات افریقہ میں سخت گرمی اور آفتاب کی مجلس دینے والی شاہیں، اور امریکہ میں زرخیز شاداب زمینیں، ایسے موثرات ہیں جن کے متعلق کتابوں کے ابواب ان مباحث سے پُر ہیں کہ ان مقامات کے باشندوں پر ماحول کی ان خصوصیات نے کیا اثر کیا۔ اور ایسی خصوصیات کے اثرات کیا مرتب ہوتے ہیں؟

پس اگر اسکے پس کے ماحول کو نیوا انگلینڈ کے باشندوں کے ماحول سے بدل دیا جائے یا برطانوی ماحول کو حبشی ماحول سے تبدیل کر دیا جائے تو تم خود مشاہدہ کر دو گے کہ اس تبدیلی ماحول سے اُن کے اخلاق میں کس قدر بڑا تغیر ہو جائے گا۔

اور اگر ہم یہ کہیں تو بجا نہ ہو گا کہ انسان کی جائے ولادت اور اُس کے وطن کا بھی اُس کی صفات کی تعیین و تمہید میں فی الجملہ دخل ہے، اور اُس کے ذریعہ سے یہاں تک بھی معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں کہ وہ عالم ہے یا جاہل، اکابر ہے یا چست، حتیٰ ہے یا متدن“

اس سے یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ انسان اپنے ماحول کے سامنے بالکل مجبور اور دست بستہ قیدی کی طرح ہے کیونکہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ اُس کو اپنی عقل اور

اپنے ارادے کی طاقت کے مطابق اپنے اصلاح حال کے لئے ماحول کو بدل ڈالنے پر یا اس پر غالب آنے کی قوت موجود ہے۔ اور اُس کو ہر وقت یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ اپنے ماحول سے اپنی مصلحت کے مطابق خدمت لے لے یا یوں کہہ دیجئے کہ موروئی صفات اپنے ماحول میں اپنی ترقی کے لئے ہر طرح کی قطع و برید کر سکتی ہیں۔ اور انسانوں کی کامیابی و ناکامی حیات کا لازمی جزو ہے کہ وہ اپنے ماحول سے اور اُن اشیاء سے جو ان کا احاطہ کیے ہوئے ہیں، خدمت لینے پر کس درجہ قادر ہیں، تاکہ وہ اُن کو اپنے نفع اور فائدہ کی صورت میں تبدیل کر سکیں۔ اور تربیت کے مقاصد میں سے سب سے بڑا مقصد یہی ہے کہ انسانوں کو اُن کی زندگی میں اس کے لئے تیار کر دیا جائے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:-

من سكن البادية جفاً جس شخص نے دیہات میں سکونت اختیار کی اُس نے اپنے آپ کو بے رحم بنا لیا

یہ حدیث صحیح مسطورہ بالا دونوں حقیقتوں کی آئینہ دار ہے کہ انسانی کردار و اخلاق پر ماحول کا اثر ضرور پڑتا ہے نیز یہ کہ انسان کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ تربیت اخلاق کے لئے بُرے ماحول کو اختیار بھی کر سکتا ہے اور اس کو بدل بھی سکتا ہے

اجتماعی ماحول ماحول کی دوسری قسم اجتماعی یا روحانی ہے، یہ اُس نظم اجتماعی کا نام ہے

جو انسان کی جماعتی زندگی کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ مثلاً مدرسہ، قیام گاہ، خدمت، حکومت

شعائر دینیہ، معتقدات، افکار، عرف، رائے عامہ، مثل اعلیٰ، سنت، ادب، فن، علم، اخلاق

اور اسی قسم کی وہ تمام چیزیں جو مدنیت و تمدن سے پیدا ہوتی ہیں۔

انسان جب تک غیر تمدن ہوتا ہے اُس وقت تک اُس پر طبیعی (مادی) ماحول

کا اثر غالب رہتا ہے۔ اور جب اس کو تمدن کی ہوا لگتی اور وہ اس سے بہرہ ور ہوتا ہے تب اُس میں اجتماعی (روحانی) ماحول کا اثر سراپیت کرنے لگتا، اور وہ آہستہ آہستہ اس پر اپنا زبرد تسلط جمالتا ہے اور اُس میں یہ قدرت ہو جاتی ہے کہ ماحول کی اصلاحِ حال کے لئے کسی قسم کا تغیر کر سکے، یا اُس پر تسلط جاسکے۔ نیز اس سے مناسبت پیدا کرنے کے لئے نفس کو معتدل حالت پر لاسکے۔

پس اگر وہ اُس اقلیم کا یا شندہ ہے جو سخت گرم فضا رکھتی ہے تو وہ اس سے محفوظ رہنے کے لئے باریک اور سپید لباس اختیار کر لگا۔ اور اپنے مکانات کی تعمیر میں ایسے خاص اسلوب کا لحاظ رکھیگا جس سے فضا میں خشکی پیدا ہو سکے۔ اور اگر اُس کے شہر میں دریا پر قدرتی گودی (کشتیوں اور جہازوں کے لئے ساحلی اسٹیشن) موجود نہیں ہے تو وہ مصنوعی گودی بنائیگا۔ اور اگر اُس کے ملک میں زراعت کی قابلیت نہیں ہے تو وہ علم کے ذریعہ ایسے حالات پیدا کر لگا کہ زمینوں میں زراعت کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اور اگر اُس کی ضرورت کی کسی چیز میں طبعی قوت کمزور ہے یا بالکل ناپید ہے تو وہ دوسری مادی قوت مثلاً بھاپ، بجلی کے ذریعہ اُس گم شدہ قوت کا بدل پیدا کر لگا۔

غرض انسان، حسبِ توفیق عقل اپنے مادی یا اجتماعی ماحول سے متاثر ہونے کے باوجود ایک حد تک اس پر قادر ہے کہ وہ اپنے مناسب حال ماحول بنانے میں اقدام کرے اور اپنی جدوجہد سے اُس کو عالمِ وجود میں لے آئے۔

اور طبعی اور اجتماعی دونوں ماحول میں دو متضاد اثرات پائے جاتے ہیں یعنی انسان یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کے حصول کی سبیل کرے، اور اُن میں زیادہ سے زیادہ ترقی کی شکلیں پیدا کرے، اور یہ بھی کر سکتا ہے کہ اشیاءِ غذائیہ کو کمزور کر دے اور اُس کو آہستہ آہستہ

تاکر دے۔ مثلاً اگر نباتات غیر زرعی اور خیز زمین میں بونی گئی ہیں تو اُن کا ماحول اُن کو برابر کمزور کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ اُن کو جلا کر قطعی فنا کر دیتا ہے۔ اور اگر ان ہی کو مفید اور زرخیز زمین میں کاشت کیا جائے تو اُن کا ماحول اُن کو ترقی دیتا، اور نشوونما میں مدد کرتا رہتا ہے اور آخر کار مَیْبُت مَیْنِ کُلِّ نَرَجِ بَہِیْمَہ کا سماں پیدا کر دیتا ہے۔

والبلد الطیب نجر، منبأه باذن اور پاک دزر خیز زمین اپنے رب کے حکم سے سبز
دبہ والذی خبث لا یخرج الا کلکلا اگلی ہے اور خیر دنا کارہ زمین میں کئی چیز کے
(اعراف) علاوہ کچھ نہیں اگتا۔

انسان کا بھی یہی حال ہے کہ اگر اُس کی نشوونما ”عمدہ ماحول“ یعنی اچھے مکان، ترقی پذیر مدرسہ، مہذب و شائستہ رفقائے درمیان ہو اور انصاف پسند قانون اُس پر حکمراں ہو اور وہ صحیح دین و ملت کو اختیار کرے تو اس ماحول میں اُس کی نشوونما عمدہ اور اُس کی تخلیق بہتر سے بہتر ہوگی۔ ورنہ اس سے متضاد ماحول میں اُس کا شریر و مفسد اور بہت سے اجتماعی اور اخلاقی امراض کا مرکز بن جاتا قرین قیاس ہے۔

اضطرابی افلاس، سائلوں اور اپاہجوں کی بہتیاں، اور بد اخلاقی کی کثرت، یہ سب امور اکثر بُری تربیت ہی کے نتائج ہوتے ہیں، اور نظام اجتماعی کی بیشتر ترابیاں غیر مناسب رہائش میں نشوونما پانے ہی کی بدولت عالم وجود میں آتی ہیں۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:-

الوحد الخیر من الجلیس السوء بُرے انسان کی صحبت سے تنہائی بہتر ہے
والجلیس الصالح خیر من الوحد اور باخلاق ہم مجلس تنہائی سے بہتر ہے
والحدیث مستدرک حاکم من ابی ذر

اسی لئے یہ مشاہدہ ہے کہ چوری کے مجرم، نااہل و ناکارہ اشخاص، ادب و انصاف کی اور بازاری و اجلافت لوگوں کی اولاد میں سے قاتل اور ڈاکو زیادہ تر وہی ہوتے ہیں جو شائستہ گھرانوں، عمدہ مدارس کی تعلیم، اور با اخلاقی انسانوں کی مجالس سے محروم ہیں، اور صحبت بد میں بے لگام چھوڑے گئے ہیں تاکہ بڑا ماحول برابری میں اپنا اثر پیدا کر سکا رہے۔

وراثت اور ماحول | یہ بات تو شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ وراثت اور ماحول دونوں ہی کے درمیان علاقہ | جاندار جسم کی قدر و قیمت بتاتے، اور اس کی کامیابی و ناکامی کی تحویلی تعیین کرتے ہیں۔

مگر یہ ضرور اختلافی چیز ہے کہ دونوں میں سے نسبت کس کو کس قدر دخل ہے، اور جاندار موجودات پر کون زیادہ اثر انداز، اور اُن کی ترقی کا کون زیادہ کفیل ہے۔ اور چونکہ اسی پر اجتماعی اصلاحات کا بہت کچھ انحصار ہے۔ اس لئے علماء و نقد و تبصرہ نے اسی موضوع کو بحث و مباحثہ کی ایک اہم کڑی سمجھا ہے۔ اور اس سلسلہ میں اُن کے دو مذہب ہیں۔ ایک گروہ کے خیال فرانسس جالٹون اور کارل پیرسن میں اُن کا خیال ہے کہ انسانی زندگی میں سب سے زیادہ اثر انداز وراثت ہے اور ماحول (مبئیہ) اُس کے مقابل میں ایک کمزور عامل کی حیثیت رکھتا اُن کا قول ہے کہ۔

وراثت کے ذریعہ انسان کی ولادت ہی کے وقت سے اُس کی نوع مقرر کر دی جاتی ہے اُسی کے ذریعہ اُس کے اخلاق کی تخلیق ہوتی ہے اور اُس ہی کے واسطے سے اُس کی عقل کی مقدار معین ہوتی ہے اور نوع انسانی کی ترقی و ارتقا کے لئے سب سے زیادہ جو چیز اہم ہے وہ ذہن و شعور کے بہترین انتخاب کے ذریعہ وراثت کی اصلاح و بہتری ہے اور طبیعی و اجتماعی اعتبار سے جن ذہن و شعور میں اصلاح و ترقی موجود ہو اُن میں تو اللہ و تناسل کے سلسلہ کو روکنا پڑا۔

اور اکثر علماء و حیات اجتماعی، اور بعض جدید علماء اخلاق کا خیال ہے کہ نوع انسانی میں تاثیر وراثت کی قیمت کو اس حد تک بڑھا کر حقیقت سے بہت زیادہ تجاوز ہے۔ اس لئے کہ اکثر حیوانی عیوب کا سرچشمہ ماحول ہے نہ کہ وراثت اور اتنی فیصدی سے زیادہ بچے اپنی بہاد و سرشت میں صالح پیدا ہوتے ہیں مگر بعد میں ماحول ہی ان کو مریض (غیر صالح) بناتا ہے۔ نیز کچھ شرمع ہی سے اگرچہ صاحب عقل، قابلِ نشوونما اور حسن استعداد سے مزین پیدا ہوتا ہے جو یقیناً وراثت کی سخاوت کا اثر ہے تاہم ان عطایا را الہی کی ترقی و تربیت کا اعتماد صرف ماحول پر ہی منحصر ہے اس لئے کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ اگر شریر اور ذلیل انسانوں کے ان اسباب رو بہ و خمیہ کا ازالہ کر دیا جائے جن کے ماحول میں وہ گھرے ہوئے ہیں تو اکثر انسان نیک اور صالح بن جاتے ہیں تب یہ کہنا بجا نہ ہو گا کہ جرائم اور اوصافِ ردیہ کا تعلق وراثت کے مقابل میں ماحول کے ساتھ بہت زیادہ ہے۔

چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک اس حقیقت کا واضح اعلان کرتا ہے
 کل مولود یولد علی الفطوۃ فالبواہ ہر ایک بچہ فطرت (استعداد صالح اور استعداد
 یھودانہ و نصیوانہ و مجسیانہ) پر پیدا ہوتا ہے بعد ازاں اس کے والدین
 (اس کا ماحول) اس کو یھود، نصرانی اور مجوسی

بناتے ہیں۔

ماحول کے قوی اثر کا اس سے زیادہ اور کیا ثبوت ہو گا کہ بازاری اور بد اخلاق لوگوں کی اولاد جب بچپن ہی میں بڑے ماحول سے محفوظ ہو جاتی ہے تو ان کے اخلاق میں عظیم الشان تغیر پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ حسنِ عمل اور خوبی سے بہرہ ور ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہ اپنے اُسی خراب اور فاسد ماحول میں گھرے رہتے ہیں تو نہایت مہم در اور سرکش مجرم بن جاتے ہیں۔ اسی

نے بعض علماء اخلاق نے تو یہاں تک کہہ دیا

”آباد اجدادکے برائیوں کا ادا دہا لسی حالت میں عموماً کوئی اثر نہیں پڑتا جبکہ ان کی ولادت و تربیت تو ان کے آبا و اجداد کے عمدہ ماحول کے ذریعہ ہوئی ہو مگر بعد میں خارجی اسباب کی بنا پر ان کے آبا و اجداد میں ذیلی اوصاف پیدا ہو گئے ہوں۔“

اور اگر سقراط، افلاطون اور ارسطو ایسے ماحول میں نشوونما پاتے جس سے ان کی عقل میں حیرت زان نشوونما اور ترقی ہوئی تو مرکز فیلسوف اور حکیم وقت نہ ہوتے بلکہ معمولی انسان ہوتے اور ہر بلند مرتبہ اور رفیع الشان انسان کا یہی حال ہے۔

اور جن امور کو دراشت کی جانب منسوب کیا جاتا ہے ”اگر باریک بینی سے کام لیا جائے“ تو بیشتر ان میں سے ماحول کے ساتھ متعلق و منسوب کرنے پڑیں گے خصوصاً جن کو تم دراشت اجتماعی کہتے ہو یعنی امت کے لئے اجتماعی نظام، سیاسی نظام، افکار اور رائے عامہ وغیرہ ”تو سب امور افراد قوم کی عقلوں پر اثر انداز ہوتے اور ان کو خاص قالب میں ڈھالتے ہیں اور پھر سلف سے خلف کی جانب چلتے ہیں۔ اسی حقیقت کا نام ماحول ہے۔“

بہر حال حسب اختلاف اقوال ”وراشت اور ماحول“ دونوں میں سے جو کچھ کم و بیش مؤثر ہو صرف یہی دو عامل ہیں جو جسم، عقل اور خلق انسانی میں پوشیدہ اور ان پر اثر انداز ہیں۔

ایک شاعر کا قول ہے۔ ”میں دو قسم کی عقل دیکھتا ہوں، ایک فطری اور دوسری مصنوعی اور اکتسابی۔ اور مصنوعی عقل، فطری عقل کے بغیر اسی طرح بیکار ہے جس طرح سورج بغیر کرلوں کے غیر مفید ہے۔“

اور بعض کا قول ہے کہ

ماحول و دراشت دونوں مضروب، اور مضروب فیہ کی طرح نہیں ہیں۔ اگر دونوں میں سے کوئی ایک بھی صفر ہوگا تو نتیجہ صفر ہی نکلے گا، یہ دونوں ایک دوسرے کے درجے بڑھتے اور ترتی پاتے ہیں

یہ بھی واضح رہے کہ ماحول "کہ جس کے سلسلہ میں تربیت بھی شامل ہے" اس کی قدرت نہیں رکھتا کہ معدوم محض سے کسی چیز کی تخلیق کر سکے۔ اور نہ وہ کسی خالص بے وقوف کو فیلسوف و حکیم بنا سکتا ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ ہر نفوس و نما پانے والی ہستی کو عمدہ ماحول کے ساتھ گھیر دیا جائے تاکہ وہ اس کی استعداد کے مطابق اس میں صلاحیت پیدا کرے اور یہ تو قطعاً محال ہے کہ دراشت اور ماحول کو کسی باریک سے باریک آلہ سے بھی وزن کیا جاسکے اور ان کے درمیان کوئی مہین سے مہین نسبت مقرر کی جاسکے۔

ارادہ | حقیقت تو واضح ہے کہ "اعمال" ارادی اور غیر ارادی دونوں طرح کے ہوتے ہیں، قلب کی حرکت، سانس کی روانی، ہضم کا عمل، جیسے اعمال غیر ارادی ہیں کہ انسان سے ان کا صدور بغیر ارادہ کے ہوتا رہتا ہے اور کتابت، خطابت ایسے امور ہیں جو ارادہ سے تعلق رکھتے ہیں مگر ان واضح و دو قسموں کے علاوہ اعمال کی ایک قسم اعمال عادیہ کی بھی ہے کہ ان اعمال کے وجود پذیر ہونے کے لئے اگرچہ ارادہ کی احتیاج ہوتی ہے لیکن جب شروع ہو جاتے ہیں تو اپنی تکمیل میں ارادہ کے محتاج نہیں رہتے مثلاً رفتار مسلسل، ادا نماز، مسلسل قرات و تلاوت۔

اعمال میں ارادہ کی جگہ کونسی ہے اس حقیقت کی وضاحت کے لئے ایک مثال سامنے رکھئے مثلاً ایک شخص کتابت میں مشغول ہے اور اب وہ یہ طے کرتا ہے کہ کتابت کی

باتھ روک کر کھانے کی جانب متوجہ ہو جس اگر اس عمل ارادی کی تحلیل کی جائے تو حسب ذیل اجزاء رونما ہوں گے

(۱) لذت دالم کے احساس میں سے بھوک کی تکلیف کا احساس و شعور کیونکہ لذت دالم کا احساس ہی تمام اعمال کے لئے اساس و بنیاد کا حکم رکھتا ہے۔

(۲) غذائی جانب میلان جو گذشتہ احساس لذت اور موجودہ احساس تکلیف کا فطری نتیجہ ہے۔ عمل ارادی کے یہ دونوں درجات غیر ارادی ہیں کہ انسان کے ارادہ کے بغیر بھی وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں واضح رہے کہ انسان کا یہ میلان و رجحان کبھی دو متضاد سمت اختیار کر لیتا ہے کہ ایک ہی وقت میں بھوک کا احساس دالم (طعام کی جانب) مائل کرتا ہے تو اس وقت مضمون کی دلچسپی اور بے ساختہ آمد میلان کتابت پر مجبور کرتی ہے علماء اخلاق کی اصطلاح میں ان متضاد میلانات یا متروہات کو ”تروی“ کہتے ہیں۔

(۳) لذت دالم کے ان احساسات یا متضاد میلانات و رجحانات کی اس کشمکش کے بعد ایک رجحان دوسرے رجحان پر غالب آ جاتا ہے اور عقل اس ترجیح کو قبول کر لیتی ہے اور اس کو ”رغبت“ (میل متغلب) کہا جاتا ہے۔

درحقیقت میلانات و رجحانات کا یہ سلسلہ نفس کے خاص حالات کے تابع ہے یعنی کبھی نفس انسانی پر ایسی خاص حالت طاری ہو جاتی ہے کہ شوق علم اس کے تمام رجحانات وقتی کو مغلوب کر کے میلان کتابت کو غالب کر دیتا ہے اور کبھی نفس کی خواہش بھی غالب ہو کر تمام علمی رجحانات کو مغلوب کر کے اور میلان غذا کی جانب متوجہ کر دیتی ہے۔ علم اخلاق کی اصطلاح میں اس کو ”عالم رجحان“ یا ”جہان میل“ کہا جاتا ہے عام طور پر نفس کے ان حالات کا تغیر و تبدل وقفہ کے ساتھ ہوتا رہتا ہے لیکن بعض حالات

میں فوجی اور اجانک انقلاب بھی رونما ہو جاتا ہے مثلاً ایک انسان عالم فزع و سرور میں مست ہے کہ اجانک وہ کسی دوست یا عزیز کی رفاقت کا حال سن کر غمزہ اور چلی ہو جاتا ہے یا ایک مغرور، متکبر، اور لالہ بالی انسان کسی موعظت اور پسند نصیحت کو سنتا اور اُس کی نفسیاتی کیفیات میں یک بیک انقلاب پیدا ہو جاتا ہے اور وہ متواضع اور با اخلاق انسان بن جاتا ہے۔

غرض عالم فزع و سرور میں رجحان لذت و مسرت کا فرما نظر آتا ہے اور عالم حزن و غم میں خلوت گزینی اور انقباض برائے کار آتے ہیں اور عالم کبر و غرور میں سرمستی و مدہوشی جیسے میلانات سامنے آتے ہیں۔

بہر حال میل غالب (رغبت) اس رجحان کا نام ہے جس کا عامل دیگر رجحانات کے عاملین سے قوی ہو خواہ بذاتِ خود وہ عامل قوی میں شمار ہوتا ہو یا نہ ہو۔

(۴) ان ہر نہ مراحل کے بعد غزم اور تصمیم کا درجہ آتا ہے اور اسی غزم کا نام ”ارادہ“ ہے اور یہی غزم دارادہ ”عمل“ کے وجود کا باعث و سبب بنتا ہے تاہم ”عمل“ کا غزم دارادہ کے بعد ہمیشہ وجود پذیر ہو جانا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ انسان کا ارادہ قریب و بعید دونوں قسم کے امور سے متعلق ہوتا ہے لہذا اکثر یہ کہ جب انسان یہ ارادہ کرے کہ وہ قریب رکھی ہوئی کتاب کو ہاتھ میں اٹھائے مگر اُس نے جب یہ ارادہ کیا کہ وہ کل فلاں مقام پر ضرور جائے گا یا اپنی تصنیف کو دو ماہ میں ضرور ختم کر دے گا تو ممکن ہے کہ اس ارادہ اور غزم کے بعد ”عمل“ برائے کار نہ آئے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زمانہ کا امتداد غزم دارادہ کے غلبہ کو مضمل کر دینے میں کامیاب ہو جائے اور ارادہ کی قوت کے وقت جو صورت ذہن میں نقش ہوئی تھی وہ دہندگی پڑ جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ارادہ کا غلبہ اور اُس کی

قوت تسلسل کے ساتھ قائم رہے اور اس کی وجہ سے عمل وجود پذیر ہو جائے۔
 حاصل کلام یہ کہ عمل ارادی سے قبل ان درجات کا مندرجہ شہود پر آنا از بس ضروری
 ہے (۱) شعور (۲) رجحان (۳) تروی (۴) عزم، اور ان کے بعد عمل کا درجہ ہے جو کبھی
 وجود پذیر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔

ارادہ کے یہ مباحث اپنی تفصیلات کے لحاظ سے ”علم النفس“ سے تعلق رکھتے
 ہیں اس لئے انہیں جگہ قابلِ مراجعت میں یہاں تو صرف اسی قدر اشارات کافی ہیں کہ جو
 اس مقصد کو واضح کر دیں کہ ”ارادہ“ کس شے کا نام ہے تاکہ ”اعمال“ اور ان سے متعلق
 ”ارادہ“ کے درمیان امتیاز ہو جائے اور کسی قسم کا خلط نہ پیدا ہونے پائے۔

”ارادہ“ ایک ارادہ، قوی حیات میں سے ایک قوت کا نام ہے جس طرح کہ بھاپ
 قوت کا نام ہے یا بجلی وغیرہ اور یہ قوت انسان میں ایک حرکت پیدا کرتی ہے اور اسی
 سے اعمال ارادیہ کا صدور ہوتا ہے اور جبکہ تمام ملکات دوائے انسانی سوتے ہوئے ہیں تو
 ارادہ ہی ان کو بیدار کرتا ہے۔

پس ایک صنایع کی بھارت، مفکر کی قوت عقل، عامل کی ذہانت، عضلات
 کی قوت، واجب و ضروری کا شعور، لائق و غیر لائق امور کی معرفت جیسی تمام اشیاء کا
 حیات انسانی پر اس وقت تک مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جب تک ارادہ دن کو عمل کی
 شکل و صورت نہ پہنائے۔

ارادہ سے دو قسم کے عمل صادر ہوتے ہیں ایک تو عمل دافع اور دوسرا عمل مانع،
 یعنی جب ارادہ انسانی قوی کو عمل کی جانب حرکت دے مثلاً رحم و کرم کی ترغیب یا شیطانی
 دقت کی تخریب تو اس کا نام عمل دافع ہے اور جب حرکت سے باز رکھے تو اس سلسلہ

میں قول و عمل کو مشتمل قرار دے مثلاً شراب نوشی یا کذب بیان تو اس کو عمل مانے لگتے ہیں اور قوت ارادی اپنی ان دونوں قسموں کے ساتھ تمام امور خیر و شر کی منع و منع

ہے یعنی تمام فضائل اور ردائے ارادہ ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ پس سچائی، بہادری، اور پاکدامنی یا تو اس ارادہ سے پیدا ہوتی ہے جو قوائے انسانی کو ایک خاص طریقہ سے آگے بڑھاتا اور حرکت دیتا ہے یا اس ارادہ سے جو ان قوتوں کو ایک خاص طریق پر گامزن ہونے سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حال ہے ان امور کی ضد جھوٹ وغیرہ کا جو ردائے ان میں شمار ہوتے

ہیں

قوت ارادہ | ارادہ قوی سے ہماری یہ مراد ہے کہ ایسا ارادہ ہونا چاہیے کہ جس چیز کی طرف وہ رخ کرے اُس کو کر گذرے خواہ کتنے ہی دشوار گزار مرے اُس کی راہ میں رکاوٹ

لے گا ڈنٹ لے علم الا خلاق کی اپنی مشہور کتاب کو ان الفاظ سے شروع کیا ہے۔

”دنیا اور مادہ دنیا میں کوئی چیز ارادہ کے سوا ایسی نہیں ہے جس کو بغیر کسی قید و شرط کے کیا جائے کہ یہ طیب اور عمدہ ہے۔ پس مال، جاہ، صحت اور اسی قسم کی دوسری چیزیں طیب ضرور کہی جاتی ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ عمدہ و مفاد میں استعمال کی جائیں لیکن ارادہ طیب تو بغیر کسی شرط و قید کے طیب کہا جاتا ہے اور یہی کاڈنٹ کہتا ہے کہ

ارادہ ایک جوہر کیا ہے جو اپنے خاص طور سے اشیاء کو روشن کرتا ہے“

اور یہاں یہ نیز کرنا بھی ضروری ہے کہ ارادہ اور رغبت میں فرق ہے۔ یعنی مجرد رغبت یا یوں کہو کہ مجرد تسانہ خیر نہیں ہو سکتی اس لئے بعض کا قول ہے کہ ”جہنم مقاصد طیبہ کی وجہ سے بھر پور ہے“ اس لئے کہ مقاصد طیبہ جب تک غم و غمی کے ذریعہ عمل سے وابستہ نہ ہوں گے ان کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ارادہ طیبہ سے ہماری مراد یہ ہے کہ جس عمل کو انسان خیر سمجھے اُس کے کرنے پر غم و غم نہ سمجھ سکے اور اس عمل کے وجود پر نہ ہونے کے لئے جہاد و سعی پیہم کرے۔

اور اس طرح اگر ارادہ طیبہ عمل کی صورت اختیار کرے تو اس عمل کو عمل طیب کہا جائے گا خواہ اس سے بڑے نتائج ہی کیوں نہ وقوع پذیر ہوں۔ لہذا عمل خیر میں نتیجہ کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ صرف اس ارادہ کا لحاظ ہوتا ہے جس کی بدولت یہ عالم وجود میں آیا ہے۔ پس کوئی عمل طیب بغیر ارادہ طیب کے وجود میں نہیں آ سکتا۔ لیکن یہ ہر کتاب کے عمل طیب کبھی نتائج پر پیدا کر دے۔ اور عمل نیک دوسرے عالموں کے لحاظ سے کبھی عمدہ نتائج پیدا کر دے۔ تو جب ہم غلط فہمی

اور اس کا نتیجہ اس میں ہے کہ

ڈالیں، اور کتنی ہی خوفناک گھاٹیاں اُس کی راہ میں حائل ہوں۔ اور اپنی وسعت و قدرت کے مطابق موانع کی تذلیل و تخفیر اور انسداد میں ممکن سعی اور جہد و جہد سے کام لے۔ اور اس درجہ پہنچ جائے کہ اپنے رُخ سے ہٹنے کو دنیا کی تمام دشواریوں سے زیادہ دشواری اور مصیبت سے زیادہ مصیبت سمجھنے لگے۔

یہی وہ ”قوی ارادہ“ ہے جو حیاتِ انسانی کی کامرانیوں کا راز اور حلیل القدر انسانوں کی زندگی کا عنوان ہے۔ جب وہ کسی کام کا ارادہ کر بیٹھے ہیں تو پھر کوئی طاقت اُن کو اُس سے نہیں ہٹا سکتی، وہ ہر راہ سے اُس کی طرف پیش قدمی کرتے ہیں، اور اُس کے حصول کے لئے ہر سخت سے سخت مصیبت و پریشانی کو جھیلے ہیں۔

بلال حبشیؓ، صہیب رومیؓ، سلمان فارسیؓ، سعید بن جبیرؓ، احمد بن حنبلؓ، ابن تیمیہؒ، احمد سرہندیؒ، سید احمدؒ، اسماعیل شہید اور محمود الحسنؒ جیسے بزرگ مذہبی استقلال و جرأت حق کی روشن تاریخ میں ”قوتِ ارادی“ کی زندہ مثالیں ہیں۔

ایک حکیم (دانا) جب کسی کو اپنے عمل میں نزول و نامردی دیکھتا تو کہا کرتا ”تو اپنے ارادہ میں شروع ہی سے پختہ نہ تھا اور شیوہ شہید کے کالوں میں ان الفاظ سے زیادہ ناگوار اور کرہیہ الفاظ کوئی نہیں ہوتے تھے کہ ”میں نہیں جانتا“ ”مجھ میں طاقت نہیں ہے“ ”محال ہے“ جب وہ اُن کو سنتا تو چیخ اُٹھتا۔ ”تو جانتا ہے“ عمل کے لئے قدم بڑھا“ ”سعی کر“

فرانس کے مشہور جرنیل نیپولین سے ایک دن کہا گیا کہ عداوتوں کے پہاڑ تیرے لشکر کی راہ میں سرِ فلک کھڑے ہیں، نیپولین نے جواب دیا ”غریب عداوتیں اور خافیتیں مٹ جائیں گی“ اور اس کے بعد اُس نے اپنے لئے ایسی راہ نکالی کہ اُس سے پہلے اُس پر گامزن ہونے کا اُس کو موقع ہی نہ ملا تھا۔ اسی بنا پر اُس کی قوتِ ارادی اس کے ماحول

کو مجبور کرے بغیر ذرہ سی تھی۔ آخر ایک دن اُس نے یہ کہہ دیا کہ میں اپنے افسردوں کو مٹی کا بنا دوں گا۔ اُس کا مطلب یہ تھا کہ اُس کی روح افسردوں کی روح میں اپنی قوت ارادی کی ایسا نشا اور اسی قوت پیدا کر دے گی کہ پھر وہ اس کے احکام کے سامنے مٹی کی طرح بے حس ہو جائیگی اور اُن میں کسی قسم کا لال خاطر باقی نہیں رہے گا۔

ارادہ کے امراض اور کبھی ارادہ کو بھی اسی طرح مرض لگ جاتے ہیں جس طرح جسم انسانی کو مرض لگتے ہیں۔ ارادہ کے امراض حسب ذیل ہیں۔

(۱) ضعف ارادہ۔ یہ کہ انسان میں یہ طاقت زبر ہے کہ وہ اپنی خواہشات اور شہواتِ نفس کی مدافعت کر سکے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ان امور کے مشغول کر دئے والے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں تو پھر ضعیف الارادہ انسان خود کو غضب، بداخطائی، شراب نوشی، اور جو اچھی خبیث عادتوں کے حوالہ کر دیتا ہے۔ اور لذت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ انسان ایک کام کو خیر و خوبی کا کام سمجھتا اور اُس کا کرنا از بس ضروری جانتا ہے، اور اُس کے کرنے پر عزم کرتا ہے لیکن اس کے ارادہ کی کمزوری اور عزم کا ضعف بیماری بن کر سامنے آجاتا اور اُس کے ساتھ خیانت کرتا ہے اور آخر انسان خود کو بیمارگی اور بیماری کے سپرد کر بیٹھتا اور بد اخلاقیوں میں مبتلا ہو کر رہ جاتا ہے۔

(۲) بُری قوت ارادہ۔ یہ بھی ایک قسم کا مرض ہے کہ ارادہ تو نہایت قوی ہوتا ہے مگر اُس کا رخ نیکیوں اور خوبیوں سے ہٹ کر بُرائیوں کی طرف پھر جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم بعض مجرمین میں پاتے ہیں۔ کہ وہ جرائم کرنے پر اس قدر قوی الارادہ ہوتے ہیں کہ کوئی طاقت اُن کو اس سے واپس نہیں کر سکتی۔ ان جیسے لوگوں میں قوتِ ارادی اپنے کامل مظاہر کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور بہت سے اربابِ خیر کے ارادوں سے بھی زیادہ اُن کی قوتِ ارادی میں

استحکام پایا جاتا ہے۔ ہاں اگر عیب ہے تو صرف اس قدر کہ اُس کا رُخ بُری جانب پھیر گیا ہے۔ پس اگر کوئی سبب اُس کے رُخ کو پھیر دینے پر قادر ہو جائے تو پھر اُن کی قوت ارادی خوبیوں اور نیکیوں کے لئے بھی اسی طرح محکم و مضبوط نظر آئے گی جس طرح برائیوں کے بارہ میں ظاہر ہوتی تھی۔ پس از بس ضروری ہے کہ ارادہ کے ان امراض کا علاج کیا جائے اور اُس کے سُقم کو دور کر کے اُس کو صحتیاب بنایا جائے۔

ارادہ کا ارادہ کے مسطورہ بالا امراض کا علاج کئی مختلف طریقوں سے کیا جاسکتا ہے۔
متعالجہ (۱) ارادہ جب ضعیف ہو تو اس کو قوی کرنے کے لئے مشق اور ممارست سے اسی طرح کام لینا چاہئے جس طرح کمزور جسم کو جسمانی ورزش سے قوی اور عقل کو دقیق و عمیق مباحث کے ذریعہ تیز اور قوی کیا جاتا ہے۔ لہذا نفس پر ایسے اعمال کو لازم کر لینا کہ جو مشقت و سعی بلیغ کے طالب ہوں ارادہ کو قوی بنانا اور وہ سختیاں برداشت کرنے کا عادی ہو جاتا ہے اور نفس جب صعوبتوں پر غالب اور مستولی ہو جاتا ہے تو اُس کی وجہ سے جو نشاط پیدا ہوتا ہے اُس کو وہ اسی طرح محسوس کرتا ہے جس طرح ایک قوی سیکل انسان سخت سے سخت ورزشوں اور کھیلوں کی مشق کرنے سے اپنے اندر نشاط پاتا اور اُن میں مہارت و کامیابی حاصل کرتا ہے اسی طرح ہر وہ کوشش جو خواہشات و شہوات کی ممانعت، اور اُن پر غلبہ حاصل کرنے کی طرف رجوع کی جائے "ارادہ کی قوت کا باعث ہوتی ہے۔

(۲) ارادہ کو "اپنے عزم کے مطابق نافذ کے بغیر" یونہی گرجوشی کے لئے نہ چھوڑ دینا چاہئے۔ اس لئے کہ بے ہنگام گرجوشی اکثر ارادہ کو ضعیف، اور نفاذ ارادہ کے وقت سر دھری پیدا کرتی ہے پس عزم و ارادہ کے وقت اس کی عمل تنفیذ و اجراء کا قصہ بڑی از بس ضروری ہے کیونکہ جب تک سچا قصد و ارادہ ہو محض جوش و خروش کے لئے اس کو اختیار کرنا مستحسن

رساں ہے۔

(۳) اگر ارادہ قوی ہے مگر اُس کا رخ ”جرائم و معاصی“ کی طرف پھر گیا ہے تو اس کا علاج یہ ہے کہ اول نفس کو خیر و شر کے تمام طریقوں کی شناخت کرائی جائے اور ہر دو کے نتائج سے بخوبی آگاہ کیا جائے نیز اسباب خیر کی اطاعت کا اُس پر بوجھ ڈالا جائے اور اس کے لئے اُن کو ضروری قرار دیا جائے اور ایسے تمام امور کے درمیان اُس کو گھیر دیا جائے جو خیر کو محبوب رکھتے ہوں تا آنکہ اُس (ارادہ) کا رخ خیر کی جانب پھر جائے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے غلط رجحان کی مدافعت کے لیے پورے صبر سے کام لیا جائے یہاں تک کہ وہ صراطِ مستقیم پر پڑ جائے۔

ارادہ کی مثال اُس پودے کی سی ہے کہ جس کے تنہ میں کچی پیدا ہو چلی ہو ہم اُس کی درستی اور اصلاح کے لیے ہر قسم کے ذرائع استعمال کرتے اور اُس کی کچی کھور کرنے کے لئے اس مدت تک صبر سے کام لیتے ہیں۔ جب تک کہ اُس میں ایسی استقامت پیدا نہ ہو جائے کہ پھر کوئی نئے اُس میں کچی پیدا نہ کر سکے۔

ارادہ کی جن مسائل میں قدیم و جدید عقلاء کا انہماک، اور فلاسفہ کے درمیان جن کی وجہ **آزادی** سے متعلق جدل و اختلاف رہا ہے، اور علماء مذہب اور علماء اخلاق کے درمیان جن کی بدولت علمی ہنگامے ہوئے ہیں اُن میں سے ایک اہم مسئلہ آزادی ارادہ ”یا مسئلہ جبر و اختیار“ ہے یعنی جو کام ہم کرتے ہیں کیا اُس کے کرنے میں ہم مختار ہیں اور ہمارا ارادہ اُس کے فعل میں آزاد ہے؟ کیا فاعل کسی عمل کے کرنے یا نہ کرنے میں مختار ہے اور یہ قدرت رکھتا ہے کہ اپنے عمل کو جس شکل میں چاہے وجود پذیر کر دے؟ کیا ہم اس بارہ میں آزاد ہیں کہ ”اخلاق“ جن امور کا ہم کو حکم دیتے ہیں، ہم چاہیں تو اُس کے حکم کا امتثال کریں، اور چاہیں تو اُس کی

نافرمانی کریں و کیا ارادہ، قصداً و قدر کے سامنے آزاد ہے۔ یا ہم ایک خاص راہ تک چلتے پر اس طرح مجبور ہیں کہ اس سے کسی طرح تجاوز نہیں کر سکتے؟ اور یہ کہ جو کچھ ہوا یا عمل میں آیا، ناممکن ہے کہ اس کے سوا کچھ اور ہوتا یا عمل میں آتا۔ اور یہ کہ ہمارا ارادہ کیا علتوں کے لیے معلول ہے کہ علت کے وجود و عدم کے ساتھ اس کا وجود و عدم بھی وابستہ ہے؟ اس معرکہ میں حصہ لینے والے دو گروہ میں تقسیم ہو گئے ہیں اور یہ تقسیم قدیم و جدید فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان مسلسل نظر آتی ہے۔

فلاسفہ یونان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ ارادہ اپنے عمل میں مختار کل ہے اور اور دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ ایک خاص راہ پر چلتے کے لئے مجبور ہے اور اس راہ سے تجاوز ناممکن ہے۔

اہل عرب نے جب ان علمی مباحث میں قدم رکھا تو ان کے سامنے بھی یہ مسئلہ آیا۔ ان میں سے ایک جماعت نے تو اس قدر غلو سے کام لیا کہ صاف کہہ دیا۔

”انسان بالکل مجبور ہے اور اس کے ارادہ کو کوئی آزادی حاصل نہیں بلکہ قصداً و قدر جس طرح چاہتا ہے اس پر نقش کرتی، اور اس کے مطابق اس میں تصرف کرتی ہے۔“

انسان کو تہذیب و ایمان پر یا دنیائی موجوں میں پھلنے کی طرح ہے۔ اس کا ارادہ ہے نہ اختیار خدا ہی اس کے عمل کو اس کے ہاتھوں سے کر دیتا ہے۔“

ان کے برعکس دوسری جماعت نے بھی غلو سے کام لیا، اور کہا۔

”انسان کا ارادہ قطعاً آزاد ہے اور اس کی قدرت اور اس کے اختیار میں ہے کہ جس شے کو چاہے کرے، اور جس کو چاہے نہ کرے وہ اپنے فعل اور عمل میں ”بے قید اختیار رکھتا ہے۔“

لے فرمایا اسلامی میں اس فرقہ کا نام جبریت ہے۔ لے ان کو قدریت کہتے ہیں۔

اور ان دونوں جماعتوں کے درمیان شدید سرک بپا ہے اور ہر ایک اپنے نظریہ کو دلائل و براہین سے ثابت کرنے میں گونے بسقت ایجانا چاہتا ہے۔

جدیدہ ور علم میں بھی یہ مسئلہ وضاحت و اکتشاف کے میدان میں موجود نظر آیا ہے اور اس بارہ میں فلاسفہ جدید کی بھی قدیم کی طرح جداؤں ہیں ہیں۔ سیمینووز، ابرم، بایبرل کی رائے جبر کی جانب ہے اور اکثر فلاسفہ ارادہ کی آزادی اور اُس کے "مختار کل" ہونے کے قائل ہیں اور اصحاب جبر کی جگہ اصحاب قدر کہلاتا پسند کرتے ہیں۔

مگر حال میں اس بحث نے ایک جدید شکل اختیار کر لی ہے وہ یہ کہ بعض اہل جبر مثلاً کروبرٹ آؤن کہتا ہے کہ انسان مجبور محض ہے مگر اُس پر جبر کرنے والے اُس کے "ماحول" کے اسباب و حالات ہیں۔

بس جو شخص مجبور کی جماعت میں پیدا ہوا اور اُن کے "ماحول" میں اُن کی باتیں سننا رہتا ہے اور سارا ماحول اُس کو جرائم ہی کی دعوت دیتا ہے تو اُس کا جرائم پیشہ ہونا لازم اور ضروری ہے۔ اور ہرگز اُس کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ چاہے تو جرائم پیشہ ہو اور چاہے تو نہ ہو اور جو شخص پاک "ماحول" میں پیدا ہوا، صالح تربیت پائی اور خیر و صلاح کے دائرہ میں محصور رہا ہو۔ اُس کا نیک ہونا لازم و ضروری ہے۔

اسی لئے ڈاکٹر آؤن کی نگاہ میں انسانی صلاح و خیر کے لئے از بس ضروری ہے کہ اُن اسباب و عوامل اور ماحول کو بہتر سے بہتر بنایا جائے جن کے درمیان انسان محصور رہے اور ڈاکٹر آؤن کی ہم خیال جماعت کے برعکس دوسرے علماء اخلاق کی رائے اس جانب سے ہے کہ

”انسان کا ارادہ مطلق آزاد ہے اور وہ اسباب و ماحول وغیرہ کا کسی طرح مقید یا مجبور نہیں ہے“

لیکن یہ دونوں نظریے بھی حقیقت کی حدود سے متجاوز اور صورتِ حال کی تغیر میں ایک طرف رخ کے اُمینہ دار ہیں اور اصل حقیقت یہ ہے کہ انسان فی الجملہ آزاد اور فی الجملہ مجبور ہے یعنی جبرِ مطلق اور آزادیِ مطلق کے درمیان میں اُس کی راہ ہے پس اگر انسان یہ چاہے کہ ناموسِ فطرت اور قانونِ قدرت سے آزاد ہو کر اپنی قسمت کا فیصلہ اپنے ہاتھ میں لے تو وہ بلاشبہ ناکام رہے گا اور اُس کا ارادہ کسی طرح اُس کا ساتھ نہ دے سکے گا اور اگر وہ اپنی ارادہ کو مٹی کے ڈھیلے اور بیجان پتھر کی طرح مجبور سمجھتا اور قوتِ ارادی کو قسمت کے نام پر معطل کر دینا چاہتا ہے تو یہ اس کے ارادہ کا خود ایک عمل ہے جو اس کے نظریہ جبر کی تردید کر دینے کے لئے کافی ہے دوسرے الفاظ میں یوں کہہ دیجئے کہ انسان کا ارادہ اگر قادرِ مطلق ہوتا تو خدا ہوتا اور اگر مجبور محض ہوتا تو مٹی کا بیجان تودہ ہوتا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کو ملاحظہ فرما کر بحث کو سہل منتہی بنا کر اس اچھوتے انداز میں بیان فرمایا ہے:-

عرفت سرابی بفسخ العزائم یمسے اپنے ارادوں کے پورا نہ ہونے سے بچو

پروردگار کو بچانا ہے۔

یعنی بعض ارادوں کا بروئے کار آ جانا اور بعض کا پورا نہ ہونا دلیل ہے اس امر کی کہ وہ نہ قادرِ مطلق ہے اور نہ مجبور محض۔ تاہم انسان ایسے پیمانہ کے حصول سے درمائد ہے کہ جو اس جبر و اختیار کی حدود کو پیمائش کر کے خارج میں ان دونوں کو ممتاز کر دکھائے البتہ اس حقیقتِ حال کی قدر سے وضاحت کرنے کے لئے عقلِ انسانی اس طرح راہنمائی کر سکتی ہے کہ ارادہ اس لئے فی الجملہ مجبور ہے کہ وہ اپنی وجہ برتری میں دو عوامل کا تابع اور فرمانبردار

ہے، عامل نفسی اور عامل خارجی۔

عامل نفسی اُس نظری احساس یا وراثت کا نام ہے جس کو یہ قدرت نے انسان کے اندر ودیعت کر دیا ہے اور جو آبا و اجداد سے نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا رہتا ہے مثلاً فوایس الہی نے انسان کے اندر ملکہ حب ذات "ودیعت کیا ہے جس کی وجہ سے وہ اپنی حیات کی حفاظت کرتا ہے پس کوئی شخص یہ حکم دے کہ "اپنے دشمن کو محبوب بنالینا چاہیے" تو یہ انسان کی قدرت سے باہر ہے کہ ملکہ حب ذات کے قطعاً منافی ہے لیکن اگر اس کو یہ حکم دیا جائے کہ "دشمن پر قہدی نہ کرو اور اس سے انتقام نہ لو" تو اس کا امثال اس کے حیطہ امکان میں داخل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بہت سے مصلحین اصلاحی اسکیموں میں ناکام رہے کہ ان کے نظریات خیالی دنیا میں گو بہت حسین ثابت ہوئے لیکن طبعی ملکات سے متصادم ہونے کی وجہ سے عملی دنیا کی چیز نہ بن سکے۔

اصلاح، وہی کامیاب ہے جو ملکات و فوایطبعی کے مناسب حال اور آہستہ آہستہ اس طرح ترقی پذیر ہو کہ ملکات طبعی کے ساتھ فوری تصادم نہ پیدا کر دے۔

اور عامل خارجی، قوت تربیت اور ماحول کا نام ہے خواہ وہ ماحول انفرادی ہو یا اجتماعی کہ جس کو علماء و علم الاجتماع نے ثابت کر دیا ہے کہ انسان اپنے اعمال میں بڑی حد تک اُس سے متاثر ہوتا ہے یہ ہر دو عامل ارادہ کے اختیار پر جبر کا ٹھپہ لگاتے، اُس کو ایک حد تک متعید کرتے، اور اُس کے لئے عمل کی راہ پیدا کرتے ہیں۔ اور یہ قدرت سختی سے کہہ سکتا ہے کہ انسان (جس کے اخلاق مشکوک ہو چکے ہیں) عنقریب کو تشاغل کرنے والا ہے۔ لیکن اس حقیقت حال کے ساتھ جب ہم ارادہ کے اختیار کی جانب متوجہ

ہوتے ہیں تو یہ بات واضح نظر آتی ہے کہ ”ملکہ طبعی ماحول اور تربیت“ انسان کے اختیار کو بالکل سلب نہیں کر لیتے جیسا کہ ہم خود اپنے نفس میں اس کا شعور و احساس پاتے ہیں اور ہمارا وجدان شہادت دیتا ہے کہ ان تمام امور کے باوجود ہم میں فی الجملہ قوت اختیار باقی رہتی ہے۔

اور اگر انسان مجبور محض ہوتا اور خیر و شر کے اختیار میں کسی قسم کی بھی اُس کو اتلائی حاصل نہ ہوتی تو پھر اُس کو اخلاق کا مکلف بنانا ہمارے اُس کو امر و نہی سے مخاطب کرنا سب عبث اور فضول ہو جاتا اور ایسی حالت میں ثواب و عذاب یا مدح و ذم کے کوئی معنی ہی نہ رہتے۔ لہذا اس اعتبار سے وہ فی الجملہ مختار بھی ہے۔

عمل کے باعث اسباب

اثر و ایثار

باعث ”ارادہ“ اور ”عمل“ کے درمیان جو تعلق ہے اس کی گونہ وضاحت کے بعد بات کے معنی بھی واضح ہو رہے کہ انسان جب کسی عمل کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا باعث کیا ہوتا ہے تاکہ اس ارادہ اور عمل کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ کیا جاسکے۔

ہم نے اس مقام پر لفظ ”باعث“ کو قصداً استعمال کیا ہے کیونکہ وہ ”سبب“ اور ”غایت“ دونوں پر حاوی ہے۔

علم الاخلاق کے مباحث میں تصریح ہے کہ ”باعث“ دو معنی رکھتا ہے ایک وہ شے جو ہم کو عمل کی جانب حرکت میں لاتی اور عمل کے لئے سبب اور وسیلہ بنتی ہے اور دوسرے وہ جس کی خاطر اس عمل کو کیا جاتا اور جس غرض و غایت سے اس کو عالم وجود میں لایا جاتا ہے کہ

یہی درحقیقت عمل کی جانب متوجہ کرتی ہے۔

مثلاً باپ اپنے بیٹے کو یا استاد اپنے شاگرد کو سزا دیتا ہے تو بلاشبہ اس کی پشت پر کوئی مباحثہ ضرور موجود ہوتا ہے پس اگر اس کی تعمیل کی جائے تو کہنا پڑے گا کہ اس جگہ ”غصہ“ موجود ہے جو سزا کے عمل کو حرکت میں لا رہا ہے اور تا دسیب (باادب بنانا) موجود ہے جس کی وجہ سے یہ سزا منصفہ، شہود پر آئی ہے لہذا عمل سزا کے لئے غصہ سبب ہے اور ”ادب“ غرض و غایت یا ایک مفلس و نادار کے لئے کسی شخص کی عطا و بخشش میں بھی عمل بخشش کے درجہ ادا باعث ہیں ایک ”شفقت و رحم“ اور یہ باعث بمعنی سبب ہے جو مرد سخی کی عطا و بخشش کو حرکت میں لایا اور دوسرا فقیر کی حاجت کا سدباب“ اور یہ باعث بمعنی غایت ہے جس کی وجہ سے سخاوت و عطا حرکت میں آئی۔

اس تفصیل کے بعد یہ دعویٰ آسان ہو جاتا ہے کہ علم الاخلاق کی نظر میں ”باعث“ بمعنی ”غایت“ ہی زیادہ قابلِ توجہ اور لائقِ بحث ہے اور اخلاق کی قدر و قیمت کا اندازہ بہت کچھ اسی پر موقوف ہے۔

خدا نے انسان کو لذتِ دالم دونوں سکھایا ہے۔ اس لئے ہم اپنے تمام دکھار میں اپنی دونوں کو اپنا مذہب بنائے ہوئے ہیں، اور ہمارے تمام احکام اور زندگی کے تمام مقاصد کا یہی دونوں مرجع ہیں۔ اور چونکہ یہ دونوں کرتا ہے کہ اس نے اپنے فطری کو ان ”دلوں“ کے اندر اور حکم سے آزاد کر لیا ہے۔ تو سمجھ میں نہیں آسکتا کہ وہ کیا کہتا ہے؟ کیونکہ انسان کا مقصد وحید ————— اسے رقت میں بھی جیکر وہ بڑی سے بڑی لذت کو چھوٹا اور سخت و سہولت الم کو قبول کرتا ہے ————— طلبِ لذت اور ترکِ الم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔

دوسری جماعت کا خیال ہے کہ عمل کا باعث کبھی لذت بنتی ہے، اور کبھی اُس کے علاوہ دوسری چیز وہ کہتے ہیں۔

”واقعات شاید ہیں کہ ہم بعض ایسے اعمال کا ملوہ کرتے ہیں جن کے ساتھ لذت کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

پھر لذت“ ہی کو ہمیشہ باعث قرار دینے والے حضرات بھی آپس میں مختلف الزامیں دیکھا محض شخصی لذت اور حُب ذات ہی عمل کے لئے سبب اور اُس کی غرض و غایت ہیں یا عام انسانوں کی لذت اور اُن کا نفع یعنی ”اجتماعی لذت و مفاد عامہ“ غایت بنا کرتے ہیں؟“

ان میں سے ایک گروہ پہلی صورت کا فائل ہے یعنی انسان کے لئے طبعی و فطری لحاظ سے حُب ذات اور لذت نفس ہی سبب غایت ہیں اور دوسری کوئی چیز نہیں اور یہ انانیت کا ایک اثر ہے جو اپنی ذات کی بھلائی کے علاوہ دوسری کوئی بات نہیں دیکھتا لہذا اخلاق کا کام یہ ہے کہ اس تاثیر کو پست اور مضعف کر دے تاکہ اس کا تعلق مفاد عامہ اور مصلحت عام کے ساتھ قائم ہو سکے اور بعض کا خیال ہے کہ اخلاق کا کام یہ ہے کہ وہ نفس انسانی کو اس درجہ ترقی دے کہ انسان کا ملکہ ”حُب ذات“ فنا ہو جائے تاکہ عمل کا سبب ”ذاتی نفع“ خود بخود ختم اور یہ عمل مردہ ہو کر

لے اس پر تنبیہ مزدوری ہے کہ ہمارے اس قول میں کہ ”ہمیشہ عمل کا باعث لذت نہیں ہوتی“ اور اس قول میں کہ ”جس چیز میں ہم کو شان ہیں اُس کا حصول انسان کے لیے لذت کا باعث ہے“ بہت بڑا فرق ہے اس لئے کہ دو مزاج تو محض اختلاف ہی نہیں ہے کہ ہم جس چیز کو حاصل کرنا چاہتے ہیں جب وہ وجود میں آجائے تو چاہتے والے کے لئے لذت کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن پہلا جملہ یعنی ”ہمیشہ لذت ہی باعث عمل ہے“ محض اختلاف ہے

رہ جائے اور وہ یہ یقین کرنے لگے کہ اس کی لذت و خیر جماعت کی لذت و خیر کے اندر
مضمحل ہے۔

بہر حال یہ جماعت دقیق سے دقیق اعمال خیر کی تحمیل میں کیج و کاڑ کے بعد
اعمال کا سبب ”ذاتی منفعت“ ہی کو بتاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

”وہ انسان اپنے نفس کو دھوکا دیتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے نفع کا باعث
ادارہ فرض یا عامۃ الناس کی منفعت ہے۔ پس کسی ”ناصر مددگار“ کا یہ قول کہ اُس
کے اس عمل کا باعث مظلوم کی حمایت اور حق کا اظہار ہے، یا کسی طبیب کا یہ قول
کہ ”اُس کے عمل طب کا باعث مریض پر مہربانی اور اُس کی شفا کی خواہش ہے
وغیرہ وغیرہ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ دراصل اُن کا مقصد ان دونوں باتوں میں سے ایک بھی
نہیں ہوتا بلکہ ان اعمال سے اُن کا ارادہ ذاتی مصلحت مثلاً حصول مال، حبابہ
اور شہرت ہوتا ہے۔“

اس مذہب کے قائل میکافیل اور اس کے شاگرد ہیں اور یہ مذہب صرف
دور از صداقت ہی نہیں ہے بلکہ اس کے تسلیم کر لینے سے انسانیت پر بھی سخت
دھبہ لگتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے انسانی اعمال ہیں جن کا حُصَب ذاتی
ہرگز تعلق نہیں ہے، اور اُن سے کسی طرح منفعت ذاتی ظاہر نہیں ہوتی مثلاً والدین
کے وہ بہت سے کام جو اولاد کی منفعت کے لئے صادر ہوتے ہیں یا صلوات و اقیار
کے وہ بہت سے اعمال جو خود اُن کے لیے اگرچہ انتہائی دکھ اور مصیبت کا باعث
بنے ہیں مگر محض خدا کی مخلوق کے فائدہ کے لیے اُن سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔

اور دوسرا گروہ اس کا قائل ہے کہ (فطری اور طبعی اعتبار سے) انسانی اعمال کے لئے کبھی ذاتی لذت و خیر باعث بنتی ہے، اور کبھی نفع انسانی اور مصلحت عام بہر حال ”عمل“ موثر کا ایک اثر ہے کہ جس کے لیے کبھی فطری ملکات، کبھی دراشت، اور کبھی ماحول سبب بنتے ہیں اور کبھی یہ جمع ہو کر باعث بنجاتے ہیں پس اخلاق کا کارِ منہی یہ ہے کہ وہ ان کے درمیان تطابق پیدا کر کے ہر جانب کو ایسا مہذب و مرتب کر دے کہ ان میں کسی طرح تضاد باقی نہ رہے اور جو علماء یہ کہتے ہیں کہ اخلاق کی ڈیوٹی یہ ہے کہ ”ترجیح ذات“ کو مضاعف کرے ”اشارے کے جذبہ کا خوگر بنائے تو درحقیقت یہ اجمال ہے اس تفصیل کا جو سطور بالا میں مسطور ہے۔

چنانچہ قدیم علمی عہد میں اخلاق کے مبادی اسی لیے وضع کیے گئے تھے کہ وہ ترجیح نفس کے خلاف جنگ کر کے انسان کو اشار کی جانب راغب کریں، جیسا کہ مسطورہ ذیل مضامین سے ظاہر ہوتا ہے۔

”لوگوں کے ساتھ معاملہ کر دو دوسروں سے اپنے لیے پسند کرتے ہو“

”اپنے بھائی کے لیے دہی پسند کر دو جو اپنے لیے پسند کرتے ہو“

”بلند اقدار سے بہتر ہے“ وغیرہ وغیرہ

انفع عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يؤمن احدكم حتى يحب لاجبيه او قال لاجاره ما يحب لنفسه (مسلم) رسول الله صلى الله عليه وسلم نے فرمایا: تم اس وقت تک مومن کہلانے کے مستحق نہیں ہو جب تک یہ صفت زہد نہ کر لو کہ اپنے بھائی (یا فرمایا کہ) اپنے بڑوسی کے لئے دہی محبوب سمجھو جو انہی ذات کے لئے محبوب سمجھتے ہو۔ عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ”وهو يكره الصدقة والتعفف عن المسئلة“ الولد العليا خير من ولد السفلى والولد العليا المتفقه والسفلى الهى السائله۔ رسول الله صلى الله عليه وسلم نے صدقہ اور سوال سے پرہیز کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا اور پکا ہا تعبیج کے ہاتھ سے بہتر ہے۔ اور ادریکہ ہاتھ

سختی کرنے والا، تعزیر کے ہاتھ سے سوال کرنے والا، تعزیر ہے اور تعزیر (مسلم)

اور اس کی وجہ یہ بھی کہ وہ یہ دیکھتے تھے کہ اس خاکدانِ عالم میں بیشتر شر و فساد کا باعث ترجیحِ نفس اور ایثار کا فقدان ہے۔

سٹیملیئر نے ”شرح مذہبِ افلاطون“ میں لکھا ہے کہ انسان میں سب سے بدتر ایک عیب ہے ”جو پیدائش کے وقت سے ہی ہم سب کا رفق ہے، اور ہر شخص اُس کے متعلق سہل انگاری کرتا ہے اور اسی لیے تم کسی ایک کو بھی نہ پاؤ گے کہ وہ اس سے مگھو خلاصی کے متعلق بحث کرتا ہو“ اس عیب کو لوگ حُبِ ذات یا ”ذاتی مفاد“ کے نام سے پکارتے ہیں۔

اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اُس حُبِ ذات کے لئے بھی بعض حالات میں صحیح جگہ ہے، بلکہ اُس کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، اسی لیے طبیعت و فطرت نے اس کو ہم میں گوندھ دیا ہے۔ تاہم اس کا فطری و طبعی ہونا ہرگز اس کے منافی نہیں ہے کہ جب یہ جذبہ سے بڑھ جاتا ہے تو یہی ہمارے تمام معائب و جرائم کے لیے مستقل علت بن جاتی ہے کیونکہ بار بار یہ دیکھا گیا ہے کہ انسان کے دل میں جب یہ عقیدہ راسخ ہو جاتا ہے کہ ذاتی مفاد ہر قسم کے حق و صداقت کی مصلحتوں سے بلند و بالا اور برتر ہے تو اُس وقت بہت آسانی کے ساتھ وہ اہم سے اہم فریضہ سے بھی اندھا ہو جاتا اور حق، پاک، اور صادق سے صادق امور تک کے ساتھ بھی بلندیٰ نہی کر گزرتا ہے۔

لہذا جو شخص اخلاق کو زیادہ کاپیر اور جلیل القدر مہستی بننا چاہتا ہے اس کے لیے کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات یا ذاتی مصالح کو محبوب اور مقدم سمجھے خواہ یہ انفرادی اور شخصی مصلحت خود اپنے لئے ہو یا کسی دوسرے شخص کے لیے وہ درجہ مطلوب نہ پاسے گا اور ہزاروں ایسی ہلاکتوں میں پڑ جائیگا کہ ان سے نجات پانا مشکل ہے۔

”ترجیح نفس“ یا ”ایشار“ کا محرک کیا شے ہے اس کو روشن کرتے ہوئے بعض علماء نفسیات نے کہا ہے کہ ہر ایک عمل فطری ملکات میں سے کس ملکہ کا اثر اور نتیجہ ہوتا ہے یا یوں کہتے ہیں کہ ہر ایک عمل کا باعث محرک کوئی ملکہ ہوا کرتا ہے پس اگر ”عمل“ ملکہ کی خواہش کے مطابق وجود پذیر ہوتا ہے تو اس کے حصول سے انسان ”لذت“ کا احساس کرتا اور اس میں اسی خاص لذت کا لطیف شعور پیدا ہو جاتا ہے اب اگر وہ اس عمل میں عام مخلوق اور مفاد عامہ کے لیے ”لذت“ یا لذت کا لطیف شعور محسوس کرتا ہے تو اس کا دوسرا نام ”ایشار“ ہے اور اگر فقط اپنی ذات اور نفس کے لیے ہی لذت پاتا ہے تو اس کو ”ترجیح نفس“ کہتے ہیں۔

مثلاً ایک طبیب کو اپنے پیشہ میں درد ملکات سے تعلق ہوتا ہے ایک مخلوق کا اس کی جانب رجحان، اور دوسرا اس رجحان پر نفس کا احساس مسرت پس اگر اُس نے اپنے اس کام کا رخ ”لوگوں کو علاج کے ذریعہ نفع پہنچانے اور ان پر اس سلسلہ میں اپنی توجہ و عنایت کو مبذول کرنے“ کی جانب رکھا تو اس کا نام ایشار ہے۔ اگر اُس نے اس رجحان کے ساتھ ساتھ اپنی تعریف اور اپنی پسندیدگی کی لذت کو بھی حاصل کیا ہے۔ اس نے کہ ایشار کا ”مدار“ نفس پر مصائب جھیلنے در لذتوں کو قربان کر دیا ہی پر نہیں ہے بلکہ اس غرض و تمایز پر ہے جس کے حصول کا ہم ارادہ رکھتے ہیں۔ اور اگر صرف ذاتی فائدہ ہی کو پیش نظر رکھا تو یہ ناپائیدار اور ترجیح نفس ہے۔

بہر حال ہم اگر کسی عمل سے عامۃ الناس کی بھلائی کا ارادہ رکھتے ہیں تو یہ ”ایشار“ ہے ”خواہ ہم کو کبھی اس سے لذت حاصل ہو“ اور اگر اس عمل سے ہمارا مقصد صرف نفس ہی کی بھلائی ہے تو یہ ”ترجیح نفس“ ہے۔

اثر (ترجیح نفس) اور اثار | مسطورہ بالا بحث سے تو یہ بخوبی روشن ہو جاتا ہے کہ ترجیح
کے متعلق علماء اخلاق کی رائے نفس (خود غرضی) بذاتہ خلقِ حسن نہیں ہے اور اثار اپنی
حقیقت میں خلقِ حسن ہے اس لئے علماء اخلاق عام طور پر اثر (ترجیح نفس) کی مذمت
اور اثار کی مدح کرتے آئے ہیں۔

امام غزالیؒ "بیان الایثار وفضلہ" میں فرماتے ہیں :-

وَالْمَا السَّخَاةُ خُلُقٌ مِنْ اخْلَاقِ اللَّهِ سخاوت، اخلاقِ الہی میں سے ایک خلق
تعالیٰ والا یشاء علی درجات ہے اور اثار اس خلق کے اعلیٰ درجات
السَّخَاءِ میں سے ہے۔

اور حافظ ابن قیمؒ اثار پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ اثار، نخل کی ضد ہے
اور یہ سخاوت اعلیٰ درجات میں سے ہے۔ اس لئے کہ سخاوت، جود اور احسان کے
تین مراتب ہیں۔

(۱) دوسروں پر خرچ کرنا اس کی ضروریات کے لئے کمی کا باعث نہ بنے اور یہ
کہ اس پر شاق نہ گزرے۔

(۲) دوسروں کو اس قدر داد دینا کہ اسے اپنے پاس یا اسی قدر رہ جائے یا اس
اس سے کم باقی رہ جائے۔

(۳) ایک شخص خود اپنی حاجت کے لئے ہے مگر اپنی حاجت پر صرف نہ کرے
بلکہ اپنے نفس پر دوسروں کو ترجیح دے یعنی ترجیح نفس کے کامل متضاد رُف کو اختیار کرے
اس بلند درجہ کو اثار کہتے اور اسی مرتبہ بلند کے اختیار پر قرآن حکیم نے صحابہ
رضی اللہ عنہم کی اس آیت میں مدح فرمائی ہے :-

یوفورون علیٰ انفسہم ولو کان وہ اپنے نفسوں پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں
بہم خصاصہ اگرچہ ان اشیاء کے ساتھ ان کی حاجت وابستہ ہے

اور اس خلق حسن کا وجود انسان پر اللہ تعالیٰ کا بڑا فضل ہے وہ جس کو چاہتا ہے اس فضل کو عطا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ فضل عظیم کا مالک ہے۔ پس جب تم لوگوں کو دیکھو کہ تمہارے اشیاء کے مقابلہ میں اپنے لئے ”ترجیع نفس“ کو پسند کرتے ہیں تو تم کو یقین کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے خیر کو منتخب کر لیا ہے اور اگے چل کر فرماتے ہیں۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ ”اشیاء جیسا عظیم الشان خلق حسن تین بداعت و محکرات کے بغیر عالم وجود میں نہیں آتا۔“

(۱) حقوق اللہ اور حقوق الناس کی عظمت کا لحاظ۔

(۲) نخل کے خلاف جذبہ۔

(۳) مکارم اخلاق کی جانب رغبت۔ یہ ہر سہ محرکات اس لئے ضروری ہیں کہ انسان مگر حقوق کا احترام ضروری سمجھے گا تو بلاشبہ وہ ان کی ادا اور ان کی بجا رعایت اور ان کے ضیاع کی پوری حفاظت کر سکے گا نیز اگر اس کو نخل سے طبعی نفرت ہوگی تو اس میں جو دو سخا حرکت میں آئے گی اور اشیاء کے درجہ تک پہنچانے میں ممد و معادن ثابت ہوگی اور اگر مکارم اخلاق کی جانب میلان ہوگا تو اخلاق کریمانہ کے بلند درجہ ”اشیاء“ کے وجود پذیر ہونے کے لئے قوی امکانات پیدا ہو جائیں گے۔

تاہم اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حقوق نفس یکسر لائق نظر انداز ہیں، بالاعتراف ہی حقوق

کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے کیونکہ اگر نفس کے حق کو قطعاً فراموش کر دیا جائے تو انسان اجتماع اور جماعتی حقوق کے لئے ایثار کرنے کے قابل ہی نہیں رہے گا اسی لئے حدیث صحیح میں ہے کہ جب ایک صحابیؓ نے ذات اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ درخواست کی کہ میرے پاس مال کثیر ہے اور میرے ورثہ میں صرف ایک لڑکی ہے تو کیا مجھ کو اجازت ہے کہ میں اپنا کل مال راہِ خدا میں دے دوں اور ایثار کی نصیحت کو حاصل کروں آپ نے ارشاد فرمایا نہیں کل مال خیرات نہ کرو تب میں نے دو تہائی اور نصف تک دینے کی اجازت طلب کی مگر آپ منع فرماتے رہے آخر میں نے عرض کیا اچھا ایک تہائی مال دے دوں آپ نے فرمایا خیر ایک تہائی کی وصیت کر سکتے ہو اور یہ بہت کافی ہے اور اس کے بعد ارشاد فرمایا ”اپنی اولاد کو غنی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ تیری موت کے بعد اولاد فقروں و نادقوں کے وجہ سے لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلا کر مانگتی پھرے“

”ایثار“ میں اعتدال کے اس اصول کو امام غزالیؒ، حافظ ابن قیمؒ اور شاہ ولی اللہؒ نے بھی مختلف مقامات پر واضح کیا ہے اور عصر جدید کے مشہور عالم اخلاقیات اسپنسر نے بھی اپنے انداز میں اس حقیقت کو بیان کیا ہے ہر برٹ اسپنسر کہتا ہے کہ

ترجیح نفس اور ایثار ان دونوں میں سے کسی ایک میں بھی مبالغہ کیا جائے تو اس سے مقصد اصلی ضائع ہو جائے اس لیے کہ اگر انسان اپنی لذت ہی کو مشابہت بنائے تو یہ حصول لذت کی بدترین راہ ہے کیونکہ ہر ایک انسان فطری طور پر دوسرے کا حقدار ہے اور یہی حال ایثار کا ہے۔ اس لیے کہ اگر انسان اپنے ہر عمل میں صرف دوسروں کے فائدہ کا ہی قصہ کرنے لگے تو یہ خود ان ہی کے مصالح کے لئے عظیم ترین نقصان کا موجب ہو گا کیونکہ اس حالت میں وہ اپنے نفس کے مصالح کو ترک کر کے اس سے

بے پردا ہو جائے گا، اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ کمزور پڑ جائے گا اور پھر یہ دوسروں کی بھلائی اور
اُن کے مصالح سے بھی عاجز و درماندہ ہو کر رہ جائے گا۔

(اور یہ کہنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا کہ اس کی بھلائی کے لیے کوئی دوسرا شخص عمل کرے گا)
اس لیے کہ دوسرے میں یہ قدرت کہاں ہے کہ اُس کی حاجات و ضروریات سے اُس کے
بتائے بغیر واقف ہو سکے۔ اور اپنی ذات کی طرح دوسرے کی فلاح و بہبود کر سکے^(۱)

اسنپس کی سبوت کا حاصل یہ ہے کہ نہ ہم کو محض ترجیح نفس کا عامل ہونا چاہئے
اور نہ محض ایشار کا، بلکہ ضرورت ہے کہ ان دونوں کے درمیان ہم ایک معتدل راہ اختیار
کریں اور حسب موقع دونوں کو کام میں لائیں۔

اور جب انسان صحیح علم کی روشنی سے بہرہ ور ہو جاتا ہے تو اس میں ترجیح نفس
اور ایشار دونوں کے صحیح استعمال کا فکر صحیح پیدا ہو جاتا ہے اور وہ اپنی بھلائی جماعت کی
بھلائی میں دیکھنے لگتا ہے۔ اور اُس کو اپنا نفس، جسم کامل کا ایک ”عضو“ نظر آتا ہے اور وہ
سمجھتا ہے کہ عضو کا فائدہ، جسم کا فائدہ ہے، اور جسم کا فائدہ عضو کا فائدہ۔ اور ان دونوں
میں سے کوئی دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

خلق

اخلاق کے نفسیاتی مباحث کی تفصیل و تشریح کے بعد اب ”خلق“ کی تعریف اس
طرح کی جاسکتی ہے کہ ”مسلسل کسی عمل کے جو پذیر ہوتے رہتے سے ارادہ انسانی اگر کسی
عمل کا خوگر ہو جائے اور وہ اس کی عادت بن جائے تو اُس عادت بن جانے اور خوگر ہو جانے

کا نام ”خلق“ ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ انسانی درجانات میں سے کسی رجحان کا اپنے استمرار اور تسلسل کی وجہ سے غالب آجانا ”خلق“ ہے پس اگر یہ رجحان اپنی حقیقت میں خوب اور بہتر ہے تو اس کا نام ”خلق حسن“ ہے اور اگر قبیح اور معیوب ہے تو اس کو ”خلق سور“ (بدخلق) کہا جاتا ہے۔

اب اگر کسی شخص میں کوئی رجحان خاص طور پر غالب نہ ہو اور وہ اُس کا خوگر بھی نہ ہو اور اُس رجحان کو خلق نہ کہینگے۔ مثلاً ایک شخص حسب اتفاق داد و دہش کی جانب مائل ہو اور کسی کو عطا و بخشش کر دے مگر اُس کا عادی نہ ہو، اور کسی درس سے موقع پر جمع و دولت کی جانب اُس کا میلان ہو اور وہ خرچ سے ہاتھ روک لے مگر اس کا بھی خوگر نہ بننا ہو تو ایسا شخص نہ کریم ہے نہ بنحیل اور اس صفت خاص میں اس کو کسی مستقل خلق کا مالک نہیں کہا جاسکتا۔

دنیا میں ایسے بہت سے انسان ہیں جو اس معنی کے اعتبار سے صاحبِ خلق نہیں کہے جاسکتے کیونکہ اُن کے میلانات و درجانات کے اندر جلد بجلد تغیر ہوتا رہتا ہے انہوں نے اگر کسی کریم کو دیکھا تو طبیعت کرم کی طرف مائل ہو گئی اور نیک خرچ پر آمادہ ہو گئے، اور اگر کسی بنحیل سے واسطہ پڑ گیا اور اُس نے بنحیل کی طرف متوجہ کر دیا تو اُدھر جھک گئے اور بنحیل اختیار کر بیٹھے۔ غرض کہیں کسی ایک حالت پر قائم نہیں رہتے۔

کسی صفت کا عادت یا خو بن کر ”خلق“ کہلانا اور حسب اتفاق اعمال کا صدور خلق نہ سمجھا جانا اس حقیقت کو روشن کرتا ہے کہ دراصل ”خلق“ ایک نفسیاتی صفت و کیفیت کا نام ہے اور اس لئے وہ انسان کی ذات سے جدا کوئی شے نہیں ہے البتہ اس نفسیاتی صفت کا ایک خارجی مظہر ضرور پایا جاتا ہے جس کو عالمِ الاخلاق کی اصطلاح

میں ”کردار“ کہتے ہیں اور یہی کردار کسی ”خلق“ کی موجودگی کے لئے ویں اور مظہرِ تبتا ہے۔ مثلاً جب تشابہ اسباب و حالات میں ایک شخص داد و دہش اور سخاوت سے متصف پایا جائے اور اس نیک صفت کا خوگر نظر آئے تو اس کا یہ کردار ویں ہے اس امر کی کہ یہ شخص کریم الاخلاق ہے لیکن اگر یہی عمل حسب اتفاق کبھی کبھی اس سے صادر ہوتا ہو مگر اس کا کردار نہ بن سکا ہو تو اس عمل کا گاہے گاہے وجود پذیر ہونا ”خلق“ نہیں کہلایا جاسکتا۔

بہر حال جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اُسی طرح خُلقِ حَسَن ان اعمالِ صالحہ سے پہچانا جاتا ہے جو ایک خاص نظم و انتظام کے ساتھ عالمِ وجود میں آتی ہیں **خلق کی** گذشتہ صفحات میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ ”خلق“ میں تبدیلی بھی ہو سکتی اور **تربیت** اس کو تربیت بھی دی جاسکتی ہے تو اب اُن امور کو زیرِ بحث لانا ضروری ہے جو خلق کی تربیت کے لئے مفید ہوں کیونکہ ایسے بہت سے امور ہیں جن کو ہم خلق کی ترقی و تربیت میں معین و مددگار پاتے ہیں۔

(۱) وسعتِ نظر کی تخلیق - جدید علماء اخلاق میں سے ہرپرٹ اسپنسر اس کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے اور یہ صحیح بھی ہے۔ اس لیے کہ کوتاہ اندیشی بہت سے رذائل کا منبع اور معدن بنتی ہے، اور کوتاہ عقلی و کور دماغی سے کسی صورت میں بھی بلند اخلاقی پیدا نہیں ہو سکتی۔ علماء اسلام تو عموماً اسی رائے پر متفق ہیں اس لئے کہ قرآن حکیم نے جگہ جگہ خاندان، نسل، قوم اور مذہبی گروہ بندی کو تنگ نظری اور کوتاہ اندیشی قرار دے کر انسان کو حق و صداقت کے تجسس و قبول کے لئے وسعتِ نظر و فکر کی دعوت دی اور روشن دلائل و براہین کو اس کا ذریعہ ٹھہرایا۔ چنانچہ جب مشرکین مکہ نے بت پرستی کے جواز

میں یہ کہا کہ ہمیں اس کے حسن و قبح سے کوئی مطلب نہیں ہمارے لئے یہ کافی ہے کہ ہم نے
آباد اجداد کو اسی مشرب پر پایا تو قرآن حکیم نے ان کی اس نسلی عصبیت و کوتاہ نظری کا
رد کرتے ہوئے کہا کہ اگر باپ و داد حقیقت سے بے بہرہ اور گم کردہ راہ ہوں تب بھی ان
کی پیروی پر مجبور ایک ہنوارِ باطل حرکت ہے اللہ تعالیٰ نے عقل اس لئے عنایت فرمائی
ہے کہ انسان اس کے ذریعہ روشنی اور راہِ مستقیم کو تلاش کرے اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ
نظر و فکر کا دامن وسیع ہو اور نسلی عصبیت کی کوتاہ بینی سید راہ نہ بنے

بہت سے ایسے غیر متدن اور وحشی قبائل ہیں جن کا یہ اعتقاد ہے کہ ”الضائف“
صرف اپنے ہی افراد کے ساتھ کرنا ضروری ہے اور غیروں کا مال چھین لینا، اور ان کا خون
بہا دینا، یہ کوئی ظلم یا نا انصافی کی بات نہیں ہے، تو یہ سب کوتاہی عقل ہی کے نتائج ہیں
اگر فکر کا دائرہ تنگ ہو گا تو پھر اس سے اخلاق بھی دینی اور پست ہی پیدا ہونگے جیسا کہ ہم
ترجیح نفس (انانیت) کی صورت میں راست دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایسا شخص بجز اپنی
ذات کے فائدہ کے اور کچھ پسند نہیں کرتا، اور وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ میرے علاوہ عالم یا
کوئی وجود خیر اور بہتری کا مستحق نہیں ہے۔

تنگ دماغی فکر، کوتاہی عقل، اور انانیت ان سب کا علاج
یہی ہے کہ نظر و فکر کے دائرہ کو وسیع کر دیا جائے اور
یہ سمجھنے کی سعی کی جائے کہ جماعت میں اس کی
صحیح قدر و قیمت کیا ہے اور یہ کہ وہ جسم جماعت
کا ایک عضو (فرد) ہے اور اس کا یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ وہ ”دائرہ کا
مرکز“ ہے بلکہ جماعت کے دوسرے افراد کی طرح محیط پر ایک ”نقطہ“ کی طرح ہے۔

تنگ نظری، انسان کی عقل کو شل اور مفلوج کر دیتی، اور حق بنی سے محروم رکھتی ہے۔ اور عقل سے جو احکام صادر ہوتے ہیں (خواہ وہ احکام علمیہ ہوں یا اخلاقیہ) اُن کو اٹھایا یا باطل کر دیتی ہے۔

ایک پروفیسر نے کیلیفورنیا یونیورسٹی میں ایک مجلسِ مذاکرہ منعقد کی اور ہر سبیلِ تذکرہ یہ بیان کیا کہ الاسکا کے بعض پہاڑ کیلیفورنیا کے پہاڑوں سے زیادہ بلند ہیں ختمِ مجلس کے بعد ایک طالبِ علم آگے بڑھا اور کہنے لگا کہ

”وہ آپ کی مجلسِ مذاکرہ میں بعض باتیں ایسی تھیں جن سے میرے رجحاناتِ قلبی کو حد پہنچا۔ ہم کیلیفورنیا کے باشندے ہرگز اس کو برداشت نہیں کر سکتے کہ ہمارے کان پر سنیں کہ کسی مقام کے پہاڑ بھی ہمارے پہاڑوں سے بلند ہیں“

یہ کوتاہ عقلی کی ایک روشن مثال ہے کہ اُس میں اُس کی وطنیت نے اتنا بھی حوصلہ نہ چھوڑا کہ وہ یہ سن سکے کہ اُس کے پہاڑوں سے دوسری جگہ کے پہاڑ بلند ہیں۔

اس کشمکشِ حیات میں انسانوں کی بہت بڑی تعداد اسی تنگ نظری کی شکل ہے اور اسی تنگ نظری سے اُن کے اعمال صادر ہوتے اور اُن کے اخلاق وجود پذیر ہوتے ہیں اس سلسلہ میں عبرت کے لئے وہ مناظر کافی ہیں جو مختلف مذاہب کی پیرو جماعتوں کے درمیان بغیر کسی صحیح سبب کے جنگِ دیکار کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ یہی ”تنگ نظری“ ہے جس نے لاکھوں انسانوں کے خونِ ناحق سے ہاتھ رنگے، فتنہ و فساد اور قتل و غارت کو جائز رکھا، اور مذہبِ عیسوی پاک اور مقدس فتنے کو بھی اس آلودگی سے محفوظ نہ رہنے دیا، اور صرف یہی نہیں بلکہ اگر تم ایک قوم کا دوسری قوم کے ساتھ کیا طرزِ عمل رہا ہے، اس کا جائزہ لو گے، اور یہ معلوم کرو گے کہ کسی ایک قوم کا فرد دوسری اقوام

کے عادات و اعمال پر کس قسم کا حکم لگانا ہے؟ تو تم کو معلوم ہو گا کہ وہ اپنی قوم کے حق میں سخت گروہ بندی نظر آئے گا، اور اُس کے معاملہ میں ہرگز منصف ثابت نہ ہو گا۔ اور سچا جانبدار کرتا ہوا پایا جائے گا۔ اور قومی تعصب کا یہ سلسلہ اُس کو اس حد تک بھی پہنچا دیا کرتا ہے کہ وہ ظلم کو عدل اور عدل کو ظلم شمار کرنے لگتا ہے۔ چند صدیوں سے یورپ کے دیور استبداد نے قومیت اور وطنیت کے نام سے دوسری قوموں اور ملکوں پر مظالم اور بربریت کا ایسا بے پناہ اور ہولناک جال بچھایا ہے کہ اُس کے سامنے تاریخ عالم کے ظلم و استبداد کی وہ سب داستانیں گرد ہو کر رہ گئیں جو کسی قسم کی بھی ”تنگ نظری“ کے باعث صفحہ دنیا پر وجود میں آچکی ہیں۔ اس لئے بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یورپین قومیت و وطنیت کی ”تنگ نظری“ کے سامنے ہر قسم کی تنگ نظریاں پیچ ہیں، فرق صرف اس قدر ہے کہ اور کوتاہ نظریوں کا نام جہالت ہے اور دور جدید کی ان تنگ نظریوں کا نام علم اور روشنی ہے۔

انسان کا اس گروہ بندی اور تنگ نظری سے اس وقت تک نجات پانا مشکل ہے جب تک وہ حقیقت کا والد و شیدائہ بن جائے اور اس کی محبت تمام مصنوعی حدود و باریک زنجائیں کیونکہ ”نظر حقیقت“ ہی ایسا زیاں ہے جو ذاتی اور جماعتی دونوں قسم کی کوتاہ نظریوں اور تنگ نظریوں سے نجات دلاتی ہے۔

اس حالت پر پہنچ کر بلاشبہ وہ وسیع النظر ہو جائے گا اُس کی قوت، فیصلہ صحیح ہو جائے گی اور اُس کے نتیجے میں اُس کی اخلاقی زندگی میں رست و مبندی جلوہ گر نظر آئے گی۔ اسلام نے ”تفکر فی خلق اللہ“ کی دعوت اسی بنا پر دی ہے کہ انسان جس قدر خالق کائنات کی مخلوق میں فکر و غور سے کام لے گا اُس کی وسعت نظر اسی قدر ترقی کرتی جائے گی اور وہ خدا اور بندہ کے درمیان اور مخلوق خدا کے باہم صحیح حقوق و فرائض کو پہچان

سکے گا۔ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:-

تفکرتی ساعة خیر من قیام لیلۃ
ایک گھڑی کا غور و فکر رات بھر کی عبادت سے بہتر

اچھوں کی دوسری چیز جس سے "خلق" تربیت پاتا ہے نیکیوں کی صحبت ہے اس
صحبت لئے کہ انسان تقلید کا بہت عاشق اور حریص ہے اور جس طرح وہ اپنے ماحول
کے انسانوں کی ہیئت و صورت کی نقل اُتارتا، اور پیروی کرتا ہے اُسی طرح اُن کے اعمال
و اخلاق کی بھی تقلید کرتا ہے۔

ایک دانا کا قول ہے:-

"تم مجھ کو اپنے ہم جلس کا حال بناؤ تو میں تم کو بتا دوں گا کہ تم کون ہو اور کیا ہو"

چنانچہ بہادر وں کی صحبت بزدلوں کے دلوں میں بھی شجاعت پیدا کر دیتی ہے، اسی
طرح دوسری صفات کا حال ہے کہ صحبت اپنا اثر کئے بغیر نہیں رہتی۔

اسلامی علم الاخلاق میں بھی اس کو بہت اہمیت حاصل ہے چنانچہ سرور کائنات
ہادی اعظم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے:-

الوحدۃ خیر من جلیس السوء برے ہم نشین کے مقابلہ میں تنہائی بہتر ہے اور

والجلیس الصالح خیر من الوحدۃ اچھے آدمیوں کی ہم نشینی تنہائی سے بہتر ہے

اور حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:-

من الناس مفاتیح للخیر مغالین للشر بعض لوگ نیکیوں اور بھلائیوں کے لئے

وہم بذلک اجرو من الناس مفاتیح

للشر مغالین للخیر و علیہم بذلک اجر کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے پاس اُن کے لیے

ل عن ابی الدرداء ابن عساکر ل عن ابی ذر یثقی فی شعب الامان

اجر و ثواب ہے اور بعض لوگ برائیوں کی
کچیاں اور بھلائیوں کے تارے ہیں اور اس کی
دہشت اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان پر گناہوں
کا بوجھ ہے۔

اور قرآن عزیز نے تو یہ حکم دے کر

کو نوا مع الصّٰدِقیّین
سچے بھوکہ و فرگوں کے رفیق بنو
اس حقیقت کو نمایاں طور پر آشکارا کر دیا ہے۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے
جوامع الکلم اس کی زندہ جاوید شہادت ہیں۔ چنانچہ ارشاد ذاتِ عالی میں :-

الْعَفْوُ لَا يَزِيدُ الْعَبْدَ إِلَّا عِزًّا
کسی شخص کو اس کی بُرائی پر معاف کر دینا سزا
کرنے والے کی عزت کو دو بار ملا کر دیتا ہے۔

اِنَّ الْبِرَّ وَالصَّلٰةَ يَلْطَوْنَ الْاَعْمَارَ
اگر کسی بُرائی کے لوگ اچھے اعمال سے جوگر بھی نہ
وَعِیْرَانِ الدِّیَارِ وَیَكْثُرُ اَنْ اَمُوْرًا
ہیں تب بھی دوسروں کے ساتھ بھلائی اور
وَلَوْ كَانَ الْقَوْمُ نَجَارًا
سودھی کہ جوگر ہو یا عمر دہر کی، اسی قسمیوں کی
آبادی در رفیق اور مال کی بہتات کا باعث بنتا ہے

الْعَدْلُ قَادِرٌ
راست گوئی دین ہے

الصَّمْتُ سِتْرٌ لِّلْاِخْلَاقِ
بُرائی سے سکوت سب سے بُرا خلق ہے
حَنِیْنٌ الرَّیْعُ عَقْلٌ وَمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ
انسان کا دین اس کی عقل کے ساتھ وابستہ
لَا حَنِیْنَ لَهُ
ہے اور بڑے صاحب عقل نہیں وہ دین سے محروم ہے

لے کنز العمال منقول از ابن عساکر

ان اللہ تعالیٰ یحب عن عبادہ اللہ تعالیٰ اپنے غیر تند بندے کو بہت

الغیور پسند کرتا ہے۔

بہت سے مشاہیر نے کمالِ شہرت کے متعلق بیان کیا ہے کہ ان کو یہ دولت کسی ایک یا چند ایسے نیکو کار انسانوں کی صحبت سے نصیب ہوئی جن کی نیکی نے ان میں اثر کیا اور ان کے خوابیدہ جوہر اس کی وجہ سے بیدار ہو گئے اور پھر وہ مشاہیر و ناموران دنیا میں شمار ہونے لگے۔

(۳) مشاہیر اور جلیل القدر رہنماؤں کی سیرت کا مطالعہ — یہ اس لئے کہ ان کی ”زندگی“ پڑھنے والے کے سامنے تصویر بن کر آجاتی اور اُس کو ان کی تقلید و اتباع کا الہام کرتی ہے کیونکہ جب کبھی مشاہیر اور قومی ہیرو کی زندگی کے حالات پر جائیں تو ناممکن ہے کہ پڑھنے والے کے دل میں یہ محسوس نہ ہو کہ ایک نئی روح ہے جو اُس کے قالب میں بھونکی جا رہی ہے، اور اس طرح اُس کے خزانہ میں ایسی حرکت پیدا ہوتی ہے کہ وہ بڑے سے بڑے کام پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور ایسا بار بار ہوا ہے کہ جب کسی نے کوئی بڑا کام کیا ہے تو اس کا باعث وہ واقعہ بنا ہے جو کسی عظیم الشان رہنمایا جلیل القدر ہیرو سے منسوب اُس کے سامنے بیان ہوا ہے۔

اور اس نوع کے قریب قریب ”امثلہ“ اور اقوالِ حکمت“ ہیں، یہ بھی نفس میں قوتِ عمل کو بڑھاتے اور نرتی دیتے ہیں اور ذہن میں اُن کا حضور بہت زیادہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ اور ان امثال و حکم میں مجموعہ معانی اس طرح مرکوز ہوتے ہیں جس طرح پانی کے قطرہ در میں بخارات پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔

(۴) اعمالِ خیر میں سے کسی مفید عام نوعِ عمل پر اقام — تربیتِ خلق کے

سلسلہ میں جس علاج کے مفید اور کارگر ہونے کو بہت زیادہ اہمیت دیکھا جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنے لئے اعمالِ خیر میں سے ایسی نوبہ عمل کو مخصوص کرے جو مفید عام ہو، اور اس طرح اس کو اپنا نصب العین اور منہائے نظر بنائے کہ جو کچھ بھی کرے اُس کے اثبات و تحقیق کے لئے ہی کرے اور اس مقصد و غایت کے لئے بہت سے اعمالِ خیر مہیا ہیں اس لئے انسان مختار ہے کہ وہ اپنے استعداد اور اپنے رجحانات کے مطابق اُن میں سے جس کو چاہے پسند کرے۔ مثلاً علمی مباحث اور اُن کا نقد و تبصرہ اور اقتصادی، سیاسی مذہبی سلسلہ سے متعلق مسائل علمی و عملی میں قومی و ملی نشوونما کے لئے جدوجہد۔ ان میں سے کسی نہ کسی شاخ سے انسان کو ضرور لگا دیتا ہے اور وہ اُس کا عاشق و دلفن بن گیا جاتا ہے، اور یہی وہ ذرائع ہیں جن کی وجہ سے اُس میں دوسروں سے محبت کرنے کا جذبہ بڑھتا اور فضیلت کو اُس کے اندر عمدہ غذا اور بہترین نشوونما کا موقع ملتا ہے۔ اور اگر یہ نہیں ہے تو پھر انسان کی زندگی نہایت تنگ و تاریک اور حقیر زندگی ہے جو فکر و ذات کے محدود دائرہ کا قدرتی تقاضا ہے۔

(۵) نفس کو ایسے اعمال کا خوگر بنانا جس سے اس کے طبعی رجحانات و عواطف کا زور ٹوٹ سکے اور اس کو مغلوب کیا جاسکے اس کے لئے از بس ضروری ہے کہ روزانہ کم از کم ایک کام ایسا ضرور کیا جائے جس سے نفس میں اطاعت کی خواہش پیدا ہو اور قوتِ مقابلہ کو تقویت پہنچے اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہے کہ نفس داعیِ خیر کو لبیک کہنے لگے اور داعیِ شر کا نافرمان بن جائے۔
درسطو کہا کرتا تھا۔

”جب انسانی اخلاق میں سے کوئی خلقِ عیا عدل سے متجاوز ہو جائے تو اُس کو

اعتدال پر لانے کی ترکیب یہ ہے کہ اُس کی ضد کی جانب میلان اختیار کیا جائے۔ پس اگر نفس میں کوئی شہوانی جذبہ قدرے حد اعتدال سے بڑھتا ہوا محسوس ہو تو ضروری ہے کہ نفس کو قدرے زہد کی جانب مائل کر کے اُس کو کمزور کر دیا جائے۔

یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ انسان اگر بڑے خلق سے نجات پانا چاہتا ہے تو اس کی خیر اسی میں ہے کہ وہ اس کے فکر و غم میں مبتلا نہ رہے۔ اور اس بارہ میں اپنے نفس کو طویل محاسبہ سے پریشان نہ کرے بلکہ اس کی کوشش کرے کہ اُس کی جگہ ایک نیا اچھا خلق پیدا ہو جائے اس لئے کہ فکر اور محاسبہ میں طول دنیا کیسی انقباضِ نفس کا باعث ہو جاتا اور یہ احساس پیدا کر دیتا ہے کہ نفس اس معاملہ میں سچید کمزور اور ناقص ہے، اور اس طرح اعتمادِ نفس جاتا رہتا ہے جو بھید مضر ہے اور اگر اس کے برعکس سابق خلقِ بد کی جگہ نئے خلقِ نیک کے پیدا کرنے کی سعی کی جائے گی تو اُس کے نفس میں نشاط اور سرور پیدا ہو گا اور اُس کے سامنے آمید کا دروازہ کھل جائے گا۔

پس اگر کوئی شخص ”شرابی“ ہے تو اُس کو اس فکر میں گھلنے کی ضرورت نہیں کہ وہ شرابی ہے بلکہ صرف اسی قدر توجہ کافی ہے کہ اس کی یہ عادت بدل جائے اور اس کے لئے اُس کو چاہئے کہ وہ اپنی توجہ کو کسی جدید اچھے عمل کی طرف پھیر دے۔ مثلاً کسی دلچسپ کتاب کا مطالعہ، یا کسی ایسے اہم کام میں مصروفیت، جو اُس کی تمام توجہ کو اپنی طرف جذب کرے، اور اُس کی شراب نوشی کو یکسر بھلا دے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے اوقات کو فضول مقامات میں، یا ہوا و لعب کی مجلس میں ضائع کرتا ہے تو اُس کو چاہئے کہ وہ تبدیلی مقام کر کے کسی نئی جگہ اور نئی مجلس کو اختیار، اور اپنے نفس میں مفید کاموں کی محبت پیدا کرے۔ اس طرح یقیناً اُس کی ”بُری عادت“ ”اچھی عادت“ میں تبدیل ہو جائے گی، اور وہ

کافی نشاط و سرور محسوس کرے گا۔

وجدان۔ ضمیر

انسان اپنے نفس کی گہرائی میں ایک قوت کو محسوس کرتا ہے جو اُس کو بُرے کام سے اُس وقت روکتی ہے جب وہ اُس کے کرنے پر ترغیب دیا جاتا ہے، اور وہ برابر اُس کے درپے رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کو وہ عمل نہ کرنے دے، اور جب وہ اس عمل پر اصرار کرتے ہوئے اُس کو شروع کر دیتا ہے تو وہ اُٹناؤ عمل میں محسوس کرتا ہے کہ اس قوت کے اثر کو نہ مانتے کی وجہ سے اُس کو راحت و اطمینان اور سکونِ قلب حاصل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ اس عمل کو کر گزرتا ہے تو پھر یہ قوت اُس کو اس عمل پر زبرد توینغ کرتی اور وہ اپنے کے پر نادام نظر آتا ہے۔

اسی طرح یہ قوت اُس کو ”واجب اور ضروری اعمال“ کے کرنے کا حکم دیتی ہے، اور اگر وہ حکم کے زیر اثر اس عمل پر اقدام کرتا ہے تو پھر یہ اُس کے دوام و استمرار پر جبری بناتی ہے، اور جب وہ اس کو مکمل کر لیتا ہے تو اطمینان اور راحت پاتا اور نفس کی رفعت و بلندی کو محسوس کرتا ہے۔

اسی امر و ناہی (حکم کرنے والی اور منع کرنے والی) قوت کا نام ”وجدان“ ہے۔ اور انسان میں یہ قوت، عمل سے پہلے عمل کے ساتھ اور عمل کے بعد برابر کا ذخیرہ نظر آتی ہے۔

عمل سے پہلے ضروری عمل کی ہدایت کرتی، اور نا واجب عمل سے خوف دلاتی ہے اور عمل کے ساتھ ساتھ وہ کر عملِ صالح کے اہتمام، اور عملِ بد سے پرہیز پر بہادر

بناتی رہتی ہے اور عمل کے بعد اطاعت و فرمانبرداری کی حالت میں راحت و سروسے کراتی اور نافرمانی کی صورت میں ذلت و ذمات عطا کرتی ہے۔

ہم اس وجدان کا احساس اس طرح کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک آواز ہے جو حسینہ کی گہرائی سے بلند ہو رہی ہے اور ہم کو ضروری کاموں کا حکم کرتی اور اس کے نہایت پر خوف و طاقی ہے، ”اگرچہ ہم کو اُس کے حکم کی تعمیل میں امیہ خزا، اور اُس کی مخالفت میں خوفِ منہر مطلق نہ ہو“

غور کیجئے کہ ایک محتاج کو ایک پتھر بڑی ہوتی ملتی ہے، اور اُس کو یقین ہے کہ اُس کے پروردگار کے سوا کوئی شخص اُس کو نہیں دیکھ رہا ہے اور نہ وہ قانونی دستبرد میں آسکتا ہے۔ لیکن اس یقین کے باوجود وہ مالک کے پاس جا کر اُس کو سونپ دیتا یا حکومت میں داخل کرتا ہے تو فیصلہ کیجئے کہ اُس کو کس شے نے اُس پر آمادہ کیا؟ وجدان نے! ضمیر نے! کیونکہ یہاں وجدان یا ضمیر کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہے۔ وہ انسان کو اولے فرض پر صرف خارجی ثواب و عقاب کی وجہ سے برا نیگتہ نہیں کرتا بلکہ نفس کو راحت دینے اور ذمات کے عذاب سے محفوظ رکھنے کی غرض سے آمادہ کرتا ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں۔ انسان اپنے اندر دو آوازیں محسوس کرتا ہے ایک

صوتِ وسواس اور دوسری صوتِ وجدان۔ اور دونوں ایک دوسری کے مقابلہ میں نفرت و رغبت کی آوازیں ہیں۔ یہ اس لئے کہ انسان میں دو قسم کے رجحانات پائے جاتے ہیں بھلائی کا رجحان اور بُرائی کا میلان پس جب کبھی بُرائی کے رجحان کا قلع قمع ہو جاتا ہے تو انسان اپنے اندر وسواس و اغوا کی آواز کو سُنتا ہے کہ وہ اُس کو شر سے روک رہی۔ اور خیر کی جانب بلا رہی ہے اس لیے یوں کہنا چاہئے کہ وسواس شر کی آواز ہے جو خیر کے غالب آنے کے وقت سُنی جاتی ہے، اور وجدان خیر کی آواز ہے جو شر کے غالب آ جانے کی حالت میں سنائی دیتی ہے لہذا

صالح اور نیک انسان وہ ہے جو شفقت، عدل، اور کرم جیسی عمدہ صفات کے رجحانات کو زندہ رکھے اور اُن کی متضاد صفات کے میلانات کا قلع قمع کر دے۔ اور صورتِ دسواں کی جانب مطلق توجہ نہ دے مگر ان رجحانات کے قلع قمع ہو جانے کے باوجود کوئی ایسی شے ضرور موجود رہتی ہے جو ہر وقت اس تک میں ہے کہ ان رجحاناتِ بد کے لئے کہیں ذرا سا سہارا کا بھی موقعہ ہاتھ آجائے تو وہ نمایاں ہو سکیں۔ اور انسان کو شر کی جانب بہکا لیا جس۔ ان ہی کو دسواں (Temptation) کہتے ہیں۔

اور اس کے برعکس جبیت انسان وہ ہے جو ظلم، انانیت، جیسے رجحانات کو حیاتِ نازد بخشنے اور باقی رکھے، اور خیر کے رجحانات کو فنا کرتا رہے، مگر یہ تباہ شدہ رجحانات کسی نہ کسی منافق سے ظاہر ہوتے اور اُس کو اپنی اطاعت اور فرمانبرداری کی دعوت دیتے اور بدی کے راستے پر قائم رہنے سے خوف دلاتے رہتے ہیں اسی اُداد کا نام وجدان یا ضمیر (Conscience) ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ وجدان کے پیغامات امر و نہی انسان کے درجاتِ رفعت و بلندی کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایک انسان ایک عمل پر اپنے وجدان میں سخت ملامت و نفرت محسوس کرتا ہے لیکن دوسرا انسان اُسی عمل پر اپنے وجدان میں یہ بھی محسوس نہیں کرتا کہ یہ کوئی بُرا کام بھی ہے۔

اس لئے بہترین انسان وہ ہے جو ”انسانیت کے اعلیٰ مرتبہ“ پر فائز ہو اور اُس کے وجدان کا شعور نہایت تیز اور ذکی الحس ہو۔

وجدان کا حیوانات میں بہت سے ایسے گروہ ہیں جن میں خاص خاص عادات پائی جاتی ہیں اور اُن میں اُن عادات ہی کی بنا پر وہ پہچانے جاتے ہیں اور اُن کے

افراد میں سے جو فرد بھی اُن مخصوص عادات کی مخالفت کرتا ہے وہ گروہ کے نزدیک قابلِ سزا سمجھا جاتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد کچھ نہ کچھ یہ شعور ضرور رکھتا ہے کہ ہمارے لئے کچھ ایسے کام ہیں جو کرنے کے ہیں، اور کچھ ایسے جو نہ کرنے کے ہیں۔

چونٹی، شہد کی مکھی اور گتّا اسی قسم کی جماعتوں میں سے ہیں، ان کو ادارہ فرض کے لئے ایک قسم کا ادراک طبی حاصل ہے۔ اور گتّا اگر انسان کی صحبت میں رہنے لگتا ہے تو اُس کا یہ شعور اور بھی ترقی کر جاتا ہے، اور اگر مکھی خفیہ طور سے وہ کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھا یا اپنے مالک کی مرضی اور حکم کے خلاف کچھ کر گزرتا ہے تو اُس کے بعد ہم اُس کو ایک قسم کے اضطراب و قلق میں مبتلا پاتے ہیں، یہ دراصل وجدان ہی کا جرثومہ ہے جو اس کیفیت کا موجب بنتا ہے۔ اور یہی جرثومہ اگر اُس میں زیادہ ترقی کر جاتا ہے تو پھر انسان کی طرح اُس میں بھی نمایاں نظر آنے لگتا ہے۔

پس جبکہ انسان مدِ فطرۃً "اجتماعی زندگی کی جانب مائل ہے تو اُس کی تخلیق بھی اسی طرح ہوئی ہے کہ اُس کا رجحان ایسے اعمال کی طرف ہو جن سے اُس کی جماعت راضی اور خوش ہو، اور وہ ایسے اعمال کا مخالف ہو جن کو جماعت قابلِ نفرت سمجھے۔

یہ جرثومہ ایک چھوٹے سے بچہ کے اندر تک پایا جاتا ہے، کبھی اُس پر اگر شرمندگی کا آثار غاری ہوتے ہیں تو ہم اُن کو اُس کی نگاہ سے پہچان لیتے ہیں، اور اُس کا اضطراب و قلق ہم کو بتا دیتا ہے کہ اُس سے ضرور کوئی خطا سرزد ہوئی ہے۔

انسان میں یہ جرثومہ اُس کے جسمانی نشو و نما کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ انسان کو اس حد پر پہنچا دیتا ہے کہ جب وہ ادا و فرض سے عہدہ برآ ہوتا ہے تو اس کو مسرت و خوشی اور فرحت و انبساط سے مالا مال کر دیتا ہے۔ اور اگر ادا و فرض

کے خلاف اُس سے کوئی کام سرزد ہو جاتا ہے تو اُس کو تاسف و ندامت سے گھلا دیتا ہے
انسان میں اگرچہ یہ ”شعور“ طبعی اور فطری ہے اس لیے جاہل انسان میں بھی پایا
جاتا ہے۔ مگر انسان کے تمام قومی و ملکات کی طرح ”تربیت“ اُس کو بھی بیش از بیش ترقی
دیتی رہتی ہے۔

چنانچہ وحشی انسان میں ”یہ شعور“ اُسی طرح سادہ حالت میں پایا جاتا ہے جس طرح
بول چال، معرفت، پہچان اور اجتماعی حالت کے بارہ میں وہ ایک سادہ انسان نظر آتا ہے۔
اور تمدن انسان میں یہی ”شعور“ ترقی یافتہ حالت میں پایا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ قوی
آزادی کے لیے ”جاں بازی“ تک پر آمادہ کر دیتا ہے۔

اختلاف وجدان | سطور بالا سے باسانی یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ اگرچہ ہر ایک شخص اور
انسانی جماعت کے اندر صفت وجدان کا فرق ہے تاہم اپنے مراتب و درجات کے پیش نظر
مختلف اقوام میں جو ”وجدان“ پایا جاتا ہے اُس میں بہت بڑا تفاوت ہے، حتیٰ کہ تمدن اور
غیر تمدن اقوام کے وجدانی تاثرات میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے اور اس لیے اُن کے درمیان
خیر و شر اور نیک و بد کی قدر و قیمت میں بھی نمایاں تفاوت نظر آتا ہے مثلاً وجدان انسانی سر
ملکوں میں کاہلی اور سُستی کو جس درجہ ناگواری کے ساتھ محسوس کرے گا گرم ملکوں میں اس درجہ
ناگواری کا احساس نہیں کرے گا اسی طرح وجدانی تاثرات کے تفاوت سے صفاتِ صدق
شجاعت، عدل وغیرہ فضائل کے درجات میں ترقیبی تفاوت نظر آئے گا۔

اس لیے کہ اگرچہ اقوامِ دایم ان جیسے فضائل کے فضائل ہونے پر متحد و متفق ہیں تاہم
قوموں کے مزاج اور ملکوں کے خارجی موثرات تمام اقوام میں ان فضائل کی قدر و قیمت اور
ان کے درجات ترقیبی میں یکسانیت پیدا نہیں ہونے دیتے اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ بعض اقوام

میں مختلف فضائل میں سے اگر کسی خاص فضیلت کو اہمیت حاصل ہوتی ہے تو حالات و کیفیات کے پیش نظر بعض دوسری اقوام میں اس کو وہ اہمیت حاصل نہیں ہوتی بلکہ کسی دوسری فضیلت کو نمایاں حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔

غرض جب بھی کوئی انسان یا کوئی قوم کسی فضیلت کی عظمت کا احساس کرتی ہے تو اس کا وجدان اس فضیلت کو وجود پذیر کرنے کے لئے پیش قدمی کرتا اور اُس کی فلاح کے لیے قوی تر ثابت ہوتا ہے اسی طرح زمانہ کے اختلاف سے بھی اکثر وجدان تاثرات میں تفاوت پیدا ہو جاتا ہے پس اگر کسی قوم کے موجودہ وجدانی تاثرات دو تین صدی قبل کے اپنے وجدانی تاثرات کے ساتھ جمع ہو جائیں تو ایک قوم کے ان ہر دو وجدانات یا وجدانی تاثرات کے درمیان تہذیبی فرق نظر آئے گا۔

غور کیجئے کہ صدیوں تک عورت کے ساتھ نہایت ذلیل، اور اہانت آمیز طریقوں سے رفتار کیا جاتا اور بہت سی قوموں کا وجدان اس کو مناسب اور پسندیدہ سمجھتا تھا، مگر آج تمام قوموں کے نزدیک یہ طریق کار منفقہ طور پر ناپسندیدہ یقین کیا جاتا اور جو شخص بھی اس کا مرتکب ہوتا ہے اُس کا یہ عمل ذلیل اور سخت معیوب قرار دیا جاتا ہے۔

بلکہ اس سے بھی زرقی کر کے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر شخص اختلافِ زمانہ کے اعتبار سے اپنے ہی وجدان کو مختلف پاتا ہے۔ کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایک عمل کو اچھا سمجھ کر کرتا رہتا ہے لیکن جب فکرِ قائل کی منزلیں طے کرتا ہے تو اُس کا یہی وجدان اُس عمل کو بُرا اور عمل بد سمجھنے لگتا ہے۔ اسی طرح اس کے برعکس ہوتا رہتا ہے۔

ہم اس زمانہ میں بھی اس کی مثالیں مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً پچھلے چند برسوں میں مصر کے چند زعماء مسلمانوں اور قبطیوں کے درمیان اختلافی خلیج کو وسعت دینا پسند

کرتے تھے اور اُن کے اختلاف کی خلیج اس قلمذبیح ہو گئی تھی کہ دونوں فریق کے لیڈروں نے جِد اُجدا اپنی کانفرنسیں منعقد کیں، اور ایک دوسرے کے خلاف تنجاویز اور مطالبات مرتب کئے اور اُن میں کامر ایک شخص ان امور کو زیادہ سے زیادہ بہتر چہرہ سمجھتا تھا۔ مگر آج ہم ہر دو فریق کے ان ہی فرقہ پرست رہنماؤں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اتحاد کے بڑے دائمی اور دونوں فریق کے ملاپ کے سب سے بڑے مبلغ ہیں، اور قبط و مسلمان کے درمیان سیاسی تفرقہ پیدا کرنے والی ہر ایک تحریک کو سب سے بڑا جرم اور بدترین شرارت خیال کرتے ہیں۔ اور یہ صرف اس لئے ہوا کہ اُن کی نظر میں وسعت پیدا ہوئی اور انہوں نے دیکھا کہ ہم جس چیز کو خیر سمجھ رہے ہیں وہ درحقیقت بدترین چیز ہے اور آج اُن کا وجدان گزشتہ تمام سرگرمیوں سے متفرق بنائے ہوئے ہے۔

یورپین اقوام کی باہمی جنگ وجدل اور موجودہ معرکہ کارزار اسی وجدان اور ضمیر کی وسعت نظری سے محرومی کے سبب ہوا ہے، اور ہندوستان کی مختلف اقوام اور اُن کے لیڈروں کا موجودہ ہنگامہ رست و غیر بھی اسی وسعت نظری کے فقدان کا نتیجہ ہے اور بلاشبہ اُن کا آج کا وجدان کل کے اُس وجدان سے بالکل مختلف ہو گا جبکہ اُن کی وسعت نظریہ یقین دلائیگی کہ اُن کا یہ عمل خیر نہیں بلکہ شر ہے۔

وجدان | یہ جو کچھ کہا گیا اُس سے آسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وجدان کوئی مصلحت کی غلطی رہبر نہیں ہے۔ اس لئے کہی وہ حق و واجب کے سلسلہ میں ہماری غلط رہنمائی بھی کر دیتا ہے، اور اُس سے خطا بھی سرزد ہو جاتی ہے اور وہ ہم کو ایسے عمل کا حکم دے بیٹھتا ہے جو کسی طرح حق یا واجب نہیں کہلایا جاسکتا۔ یہ اس لئے ہوتا ہے کہ وجدان اُسی عمل کا حکم دیتا ہے جس کو اعتقادِ انسانی واجب اور ضروری یا حق سمجھتا ہے، پس

اگر یہ اعتقاد غلط اور فاسد ہو تا ہے تو وجدان کا غلطی کرنا یقینی ہے۔

تاریخ ہم کو ایسے بہت ہولناک اعمال کا پتہ دیتی ہے جو وجدان ہی کی وجہ سے عمل میں لائے گئے تھے۔

اس سلسلہ کی ایک واضح مثال ہسپانیہ کے محکمہ تفتیش کی ہے۔ یعنی بادشاہ فرڈیننڈ اور ملکہ ایزبلا کے عہد میں ایسے مفتش مقرر کیے گئے تھے جو اس کا فیصلہ کریں کہ بین (عیسوی) سے کون کون شخص باغی ہو گیا ہے، اُن کے سامنے ایسا شخص پیش کیا جاتا تھا جس پر یہ تہمت لگائی گئی تھی کہ یہ پوپ کی ریاست دینی کا قائل نہیں ہے۔ مگر جب اُس سے دریافت کرنے پر جواب یہ ملتا کہ وہ پوپ کے دینی حلقہ سے باہر نہیں ہے تو اس کا یہ جواب کسی طرح قابل قبول نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ اُس کو بہت سخت عذاب میں مبتلا کیا جاتا یہاں تک کہ وہ مجبور ہو کر دین کے خلاف کہہ اٹھتا اور مفتشین محکمہ عدالت اُس کے جلاؤ لے لے کا حکم دیتے اور کہتے کہ اُس کو سخت سے سخت عذاب دے کر زندہ آگ میں جلا دو۔ اس جابرانہ حکم کے ماتحت ایک ہی سال میں صرف اٹھالیس دو سو آٹھ شخص اس حکم کے فکسار ہو گئے۔ اور دوسرے شہروں میں دو ہزار سے بھی زیادہ انسان برباد کر دیے گئے۔ اور مفتشین کے اختیارات کی ہمہ گیری کا غلبہ اس درجہ بڑھا کہ وہ آہستہ آہستہ لوگوں کے اندرونی معاملات تک میں دخل ہونے اور راز ہائے اندرونی میں بھی درانداز ہونے لگے۔ حتیٰ کہ جس شخص کو بھی زندہ کی تہمت کسی نے لگا دی وہ فوراً اُس کو قید و بند میں ڈال دیتے، اور اُس بیچارہ کو غیر معلوم مدت تک جیلخانہ میں ڈالے رکھتے اور کسی طرح اُس کا فیصلہ نہ کرتے حتیٰ کہ جو پوپ کی دینی ریاست کے سچے مخلص اور معتقد تھے وہ بھی زندہ اور بند دینی کے الزام سے اُن کے ہاتھوں نہ بچ سکے اس لئے کہ کسی تہمت لگانے والے سے

یہ پوچھا ہی نہیں جاتا تھا کہ کس بنا پر اس شخص کو تہمت لگائی جا رہی ہے نہ کئی لاکھ انسان اس کی بھینٹ چڑھ گئے اور اس ظلم عظیم کا شکار ہو گئے۔

پس ان سترادینے والوں میں سے اکثر اس بات کا اعتقاد اور یقین رکھتے تھے کہ ان کا یہ عمل صحیح اور حق ہے اور بلاشبہ ان اعمال میں وہ اپنے وجدان و ضمیر کی اطاعت کر رہے ہیں۔

تاہم اس کے باوجود کہ وجدان کبھی غلطی بھی کر سکتا ہے ہمارا فرض ہے کہ وجدان کی اطاعت کریں۔ البتہ وجدان کو غلطی سے محفوظ رکھنے کے لئے از بس ضروری ہے کہ حواس اور عقل کی راہنمائی سے مدد لیں اور اگر کسی مقام پر پہنچ کر یہ دونوں بھی ناکام ہو جائیں تو خدا کی براہ راست روشنی "وحی و الہام" کو اپنا امام اور رہنما تسلیم کریں اور عقل کو قومی تربیلنے کی سعی کرتے رہیں تاکہ وسعت نظر، قوت فکر اور اصابت رائے ہمارے وجدان میں بھی وسعت اور بلندی پیدا کر سکے اور غلطی کا شکار ہونے سے بچ جائے غرض وجدان کا تقادوت اور وجدان کی غلطی و دونوں ماحول اور خارجی موثرات کے درمیان منست ہیں درہم فطرت انسانی میں وجدان، ضمیر، اور کائنات فطرت کے مطابق ہی راہنمائی کرتا ہے اور عقل کی قوت و مدد اس کے ماحول کو بے اثر بنا کر وجدان کی صحیح راہنمائی کا فرض انجام دیتی ہے۔ چونکہ انسان اس پر قادر نہیں ہے کہ جو واقعی حق ہو اس کی معرفت بھی ضرور اس کو حاصل ہو جایا کرے اس لئے وجدان کے احکام کو حق کے مطابق بنانے میں عقل سلیم اور فہم مستقیم بہترین مددگار ثابت

۱۔ یہ حکم ان مثالوں سے متعلق ہے جن کا تیر دشر مونا منصوص دلائل سے ثابت نہ ہو اور عقل و وجدان کے علاوہ اس کا کوئی دوسرا راہنما نہ ہو۔ منہ

۲۔ قوت فکر اور اصابت رائے میں وہ دلائل و براہین بھی شامل ہیں جو وحی الہی کے ذریعہ انسان کی راہنمائی کرتے ہیں۔ (منہ)

ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جب وجدان غلطی کر سکتا ہے تو بلاشبہ اکثر
و بیشتر حالات میں کسی پر خیر یا شر ہونے کا حکم صاحب عمل کی غرض اور اس کے مقصد کے
پیش نظر ہی کریں گے نتیجہ اور ثمرہ کے لحاظ سے حکم نہیں لگائیں گے۔

نیز ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے وجدان کی ہی آواز کو سنیں اور اس ہی کے
امر کا امتثال کریں اگرچہ دوسروں کی رائے اور ان کا وجدان اس کا مخالف ہی کیوں نہ ہو،
اور ہم کو کسی طرح مذمت اور دوسروں کی لامنت کے خوف کو اپنے اوپر مسلط نہیں کرنا
چاہئے۔ اس لیے کہ ہم پر اُسی حق کی پیروی لازم ہے جس کو ہم حق سمجھتے ہیں نہ کہ اُس حق
کی جس کو دوسرے حق سمجھتے ہیں۔

وجدان کی انسان کے دوسرے قوی و ملکات کی طرح وجدان کے لیے بھی یہ ممکن ہے
تربیت کہ تربیت کے ذریعہ اُس کی نشوونما ہو اور تربیت نہ ہونے کی وجہ سے اس
میں اضمحلال و کمزوری پیدا ہو جائے۔ بلکہ وجدان کو مہمل چھوڑ دینے یا اُس کی ہمیشہ نافرمانی
کرتے رہنے کی وجہ سے اُس میں نہ صرف ضعف آجاتا ہے بلکہ اُس پر موت طاری ہو جاتی
ہے۔ جیسا کہ مثلاً ایک شخص کو گانا سننے کا بہت ذوق ہو پھر وہ عرصہ دراز تک نہ سنے اور اُس
سے باز رہے تو ایسی صورت میں اُس کا ”ذوق“ ضعیف و کمزور پڑ جائیگا، بلکہ معدوم ہو جائیگا
اس سلسلہ میں ڈاردن کی ایک حکایت مشہور ہے۔ اُس کا بیان ہے کہ بچپن میں
اُس کو شاعری سے عشق تھا، لیکن اُس نے طویل مدت تک شعر پڑھنا یا اُس پر دھیان
دینا بالکل ترک کر دیا، نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کی زندگی کے آخری دور میں شاعری کا میلان بالکل
فنا ہو گیا اور اُس کا یہ جس بھی جاتا رہا کہ شعر میں کیا جُسن و خوبی ہوتی ہے۔

یہی حال ”وجدان“ کا ہے کہ وہ ایک عمل نیک کا حکم دیتا ہے اور ہم اس کی نافرمانی

کرتے ہیں تو وہ سخت اذیت محسوس کرتا ہے پس اگر ایک مرتبہ کے بعد ہم نے دوبارہ اسی طرح وجدان کی مخالفت کی تو اب وہ سابق کی نسبت سے کم اذیت محسوس کرتا ہے اور اگر ہم اسی طرح برابر اس کی مخالفت کرتے رہے اور برابر ایک برائی کے پیچھے دوسری بُرائی کو لاتے رہے تو اُس کا یہ احساس باطل ہو جائے گا کہ یہ بُرائی حقیقتاً بُرائی ہے اس لئے کہ اُس کے وجدان کی آواز کمزور پڑ جاتی اور اُس کا تسلط و غلبہ ضعیف ہو جاتا ہے۔

اور جس طرح ہمیں چھوڑ دینے یا گناہ کرنے سے وجدان کمزور پڑ جاتا ہے اسی طرح بُروں کی صحبت یا ذلیل قسم کی کتابوں کے طویل مطالعہ سے بھی اُس میں صنفٹ آ جاتا ہے، اور یہ دونوں باتیں وجدان کو اسی طرح بے حس کر دیتی ہیں جس طرح بعض زہر آلود دوائیں جسم کو بے حس کر دیا کرتی ہیں۔

اور ”وجدان“ طاعت دینی سے جلد تربیت پاتا ہے، اُس کا دہرہ زبردست اور اُس کا احساس لطیف ہو جاتا ہے اسی لیے مدنی قوانین ایسے ہونے چاہئیں جو وجدان و ضمیر کے نشوونما میں معین و مددگار ہوں کیونکہ یہ قوانین اگر عمدہ، اور اُن کے احکام ”وجدان“ کے احکام کے مطابق، ہوں تو انسان ”طاعت دینی“ سے قریب تر ہو جائے گا، اور اُس کے وجدان کی طاقت زبردست ہو جائے گی۔

اسی لیے اقوام و اُمم کے بڑے بڑے مصلحین ہمیشہ وجدان کو توی کرتے اور اپنے احساس کو ترقی دیتے رہتے ہیں، اور جس شے کی اصلاح کے درپے ہوتے ہیں لوگوں پر اُس کی بُرائی اور اہمیت جتاتے رہتے ہیں۔ نیز جو کچھ وہ کہتے یا لکھتے ہیں اُسی کے مطابق اپنے وجدان کو تادادہ اور مشتعل کرتے جاتے ہیں۔

وجدان کے درجات | وجدان کے تین درجے ہیں۔

پہلا درجہ۔ لوگوں کے خوف سے ادائے فرض کا شعور یہ ”نوع“ قریب قریب ہر ایک انسان میں پائی جاتی ہے خواہ وہ وحشی ہو یا محرم یا بیچہ، اور بعض حیوانات میں بھی اس کا وجود ملتا ہے۔

یہ شعور بہت سے انسانوں کو ادائے فرض پر آمادہ کرتا ہے اور اگر ان میں یہ نہ پایا جاتا تو ان سے اس ادائے فرض کی ہرگز توقع نہ ہوتی۔

بہت سے ”شکر“ میدان کارزار سے صرف اس لئے نہیں بھاگتے کہ ان کو لوگوں کی عار کا ڈر، اور طعن و تشنیع کا خوف ہوتا ہے۔ اور بہت سے انسان صرف اس لئے سچ بولنے کے عادی ہیں کہ ان کو یہ خوف لگا رہتا ہے کہ جھوٹ بولنے سے کہیں ہم اپنے ماحول اور سوسائٹی میں درد و غم نہ مشہور ہو جائیں، اور ان کی نگاہوں سے نہ گرجائیں۔

مگر وجدان کی اس قسم میں دو عیب ہیں ایک یہ کہ اس طرح کے انسان اگر اس امر سے بے خوف ہو جائیں کہ لوگ ان کی حرکات پر نگراں اور ان کے نفس کے درمیان حائل ہیں تو وہ ردائل میں مبتلا ہو جانے کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں۔

دوسرا عیب یہ ہے کہ اس قسم کے آدمی جب کسی پست اور ذلیل ماحول (بیتہ) میں پھنس جاتے ہیں تو بُرے کام سے جھجکتے ہیں نہ شرمندہ ہوتے ہیں، اور نہ کسی کی رائے زنی سے ڈرتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جرائم کے ارتکاب میں ملوث ہو جاتے ہیں۔

دوسرا درجہ۔ ”قوانین“ جن امور کا حکم کرتے ہیں ان کی خفیہ و علانیہ پابندی کا شعور

”خواہ یہ قوانین اخلاقی ہوں یا وضعی“ اور وجدان کی یہ نوع پہلی نوع سے زیادہ ترقی یافتہ ہے اس لیے کہ اس حالت میں قوانین کی خلاف ورزی پر خود کو ہر قسم کی سزا سے محفوظ پانے کے باوجود صاحب وجدان، قوانین کے سامنے جھک جاتا ہے اور اپنے آپ پر لازم کر لیتا ہے وہ

دیانت کے ساتھ امانت والوں کی امانت ایسی حالت میں سپرد کر دیتا ہے کہ مالک امانت کے پاس ایک گواہ بھی موجود نہیں ہوتا، وہ اپنے وعدوں اور زبان سے نکلے ہوئے کلمات کی اسی طرح رعایت کرتا ہے جس طرح اپنے طے کردہ معاملہ کے نفاذ کی حفاظت کرتا ہے۔ اس کا یہ طرز اس لیے ہے کہ ایک طرف ”تانون اخلاق“ و فاء عہد کی تعلیم دیتا ہے بلکہ دوسری جانب ”تانون طبعی“ طے کردہ معاملہ کے اجراء کو ضروری قرار دیتا ہے، اور یہ شخص ہر دو قوانین کے سامنے سر نیاز خم کر چکا ہے۔

”وجدان ضمیر کی اس قسم کا طالب“ اگرچہ سزا و عذاب سے کتنا ہی بے خطر کہیں نہ ہو وہ کبھی کسی کو دھوکا نہیں دے گا اور خواہ جھوٹ سے اُس کو فائدہ ہی پہنچتا ہو مگر کبھی جھوٹ نہ بولے گا، اور اگر وہ طالب علم ہے تو امتحان دیتے وقت کبھی خیانت کے قریب تک نہ جائیگا خواہ نگہبان اُس سے غافل ہی کیوں نہ ہو گیا ہو۔ کیونکہ اُس نے خفیہ و علانیہ دونوں حالتوں میں قوانین کی پابندی اپنے اوپر لازم کر لی ہے۔ اور معاملہ اُس کے اور اُس کے نفس کے درمیان ہو یا اُس کے امداد دہندوں کے درمیان، اُس کے لیے دونوں حالتیں یکساں ہیں۔

تیسرے درجہ۔ اس درجہ پر بڑے بڑے مصلحین اُمت اور زعماء قوم کے علاوہ اور کوئی نہیں پہنچتا اور یہ شعور کا وہ درجہ ہے کہ اس میں کسی امر کی پیر دی صرف اس لیے کی جاتی ہے کہ اُس کا نفس اُس کو ”حق“ جانتا ہے، وہ اس سے قطعاً بے پرواہ ہوتا ہے کہ لوگوں کی رائے اور اُن کے قوانین متعارفہ اُس کے مخالف ہیں یا موافق۔

وجدان کی یہ قسم تمام اقسام سے قوی تر ہے، یہ صاحب وجدان کو اُس الہام کی اطاعت کا حکم کرتی ہے جو اُس کی رائے کے ذریعہ سے اُس تک پہنچا ہے ”خواہ اُس کو سخت سے سخت دشواریوں کا ہی سامنا کرنا پڑے۔ وہ جس بات کو ”حق“ سمجھتا ہے اُس کے خلاف کسی قید و بند کو تسلیم

نہیں کرتا، اور وہ اپنی نظر کو قواعد و قوانین متعارفہ سے آگے لیجاتا، اور وسعتِ نظر سے کام لے کر حق کی بنیادوں کو پہچانتا ہے۔ اور حیبِ اُس کو حق مجاہد ہے تو پھر بڑے سے بڑے انسانوں کی مخالفت کی پردہ کیے بغیر اُسی پر عمل کرتا ہے بلکہ تمام قوم بھی اگر اس کی مخالفت ہو جائے تو وہ حق کے مقابل میں ذرہ برابر اُس کی پردہ نہیں کرتا۔

اور کبھی اس طبقہ کے انسانوں کے لیے یہ صورت اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ "عشق و فریفتگی حق" کے علاوہ اُن کے سامنے کچھ باقی ہی نہیں رہتا اور اس ایک صداقت کے سوا اُن کو کچھ نظر ہی نہیں آتا اور اس درجہ پر پہنچ کر تائید و نصرتِ حق کی راہ میں جان و مال سب کچھ قربان دیتا اُن کے لیے آسان سے آسان تر ہو جاتا ہے۔

درحقیقت یہ مرتبہ انبیاء و مرسلین (علیہم الصلوٰۃ والسلام) اور اُن کے بعد "عظیم المرتبت مصلحین" ہی کے لیے مخصوص ہے۔ یہ حق کی سر بلندی کے لئے نہ ملامت کرنے والوں کی ملامت کی پردہ کرتے ہیں اور نہ ایذا پہنچانے والوں کی ایذا کا خوف، وہ بے ہنگامی کے ساتھ براہِ حق کی ہی جانب دعوت دیتے رہتے ہیں، خواہ اُس کی بدولت اُن پر موت ہی کیوں نہ حمل کر دے۔ اور وہ ہمیشہ اپنے عقیدہ ہی کے مطابق عمل کرتے ہیں، اگرچہ وہ سخت سے سخت عذاب یا انتہائی مصیبت و نجات ہی میں کیوں نہ مبتلا کر دیے جائیں۔

زعون نے حضرت موسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کے رفقاء سے کہا تھا:-

إِنتُمْ قَبْلَ أَنْ أَذِنَ لَكُمْ أَنْتُمْ زَعُونَ نَعَىٰ كَمَا تَمُوتُ بَغِيرِ مِرَّةٍ عَمَّكَ مَوْسَىٰ بِرَأْيَا

نکبیر کما الذی علمک السحدر لے آئے؟ ضرور یہ تمہارا سردار ہے جس نے

فَلَا قَطَمَسَ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ثُمَّ كَوَّادَ سَكَّاهَا بِهٖ، أَجْعَادَ مَكْهُوِّمْ كَمَا كَرَّتَا

مِنْ خِلَافٍ وَلَا صَلَبَ لَكُمْ فِی ہوں، میں تمہارے ہاتھ پاؤں اٹے سیدھے کٹواؤں گا

جذوع الخضر لتعلمن اينما اشد
اور کھجور کے تنوں پر سولی دلوں کا بھرم تم کو چھیلے گا
عذابا و العقاب — قالوا لن نؤثرک
ہم دونوں میں کون سخت عذاب دینے والا
علی ما جاءنا من البينات
ہے اور کس کا عذاب دیر پا ہے؟ انہوں نے کہا
والذی نظرنا فاقض ما انت
کہ ہم یہ کبھی نہیں کر سکتے کہ (بچائی کی) جو روشنی
قاض — انما القضى لهذا الحیوة
دلیلیں ہمارے سامنے آگئی ہیں اور جس خدا نے
الدنیا (الایہ) (طہ)
ہیں پیدا کیا ہے اُس سے مڑ موڑ کر تیرا حکم ان
لیں۔ تو جو فیصلہ کرنا چاہتا ہے کر گذر، تو زیادہ
زیادہ چکر کس کتاب ہے وہ یہی ہے کہ دنیا کی ہماری

اور ان ”تینوں درجات“ میں سے ہر ایک سے دوسرے تک ترقی کرنے کا ہر وقت
موقعہ حاصل ہے، اور جس درجہ پر بھی جو شخص ہے اُس کا اُس سے آگے بڑھ کر ترقی کرنا ناممکن
نہیں ہے بلکہ وجدان کی تربیت کے زیر اثر وہ درجہ بدرجہ ترقی کر سکتا، اور کرتا رہتا ہے۔
وجدان کی اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہماری دنیوی سعادت و کامرانی کا مدار باہمی تعاون و
اہمیت اشتراک اور اس دنیا کی ہر ایک کار پر دانا اور کارکن کی اپنی مفوضہ خدمت سے
متعلق امانت داری اور عمل کی مضبوطی پر ہے اس لیے کہ کشتیوں اور جہازوں کے ملاح ہوں
یا انجنیوں کے ڈرائیور اطباء و ڈاکٹروں یا ماہرین ایجادات، اساتذہ اور پروفیسر ہوں یا اعمال
و کاشتکار اگر یہ سب اپنے مفوضہ عمل میں حیرت و چالاک اور ایماندار ہوں تو اسلانی سعادت
و فلاح ہوش سے بھی زیادہ تیز گام بن کر کار فرما نظر آئے گی۔

لہذا البتہ مفوضہ نبوت بغیر عطا الہی نہیں بن سکتا اس لیے کہ وہ منصب ہے نیابت الہی کا اور وہ اُسی کی عطا و نوال سے
حاصل ہو سکتا ہے وگرنہ عمل و کردار کی قوت سے۔

اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ (الغلام) اللہ ہی خوب جانتے والا ہے کہ وہ اپنے منتخب رسالت کو کس کے

اس بارہ میں کبھی دورائے نہیں ہو سکتیں کہ قوم و ملت بلکہ تمام انسانوں کی سعادت اسی میں ہے کہ امن کے ناخدا اور صحت کے ضامن اور اسی طرح دوسرے فرائض کے ذمہ دار بھی اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کریں تو اب سوال یہ ہے کہ ان تمام اربابِ عمل کو امن کے عمل اور کارپردازوں کو امن کی کار پر داری کی ”ذمہ داریوں“ کا احساس کون کرتا ہے؟ اور اس کا ایک ہی جواب ہے وہ یہ کہ تمام انسانوں کو ”ادائے فرض“ پر آمادہ کرنے والا اور ان کے قوتِ عمل کو کوہ سے زیادہ مضبوط بنانے والا ”وجدان اور صرف وجدان ہے“ جو ان کی طبیعتوں، اور ان کے نفوس کی گہرائیوں میں گندھا ہوا ہے۔

اور یہی وجدان ہے جو ترقی پذیر ہو کر انسانوں کے اعمال میں اس درجہ لطافت اور باریک بینی پیدا کر دیتا ہے کہ انسان کی عملی جدوجہدِ ثواب کی ترغیب اور عذاب کی ترہیب سے بالاتر ہو کر صرف اس لیے وجود پذیر ہوتی ہے کہ یہ اعمال ”خیر“ ہیں اور ان سے ادائے فرض انجام پاتا ہے۔

پس جو قوم و ملت اپنے وجدان اور ضمیر کا خون کر چکی ہو تو نہ صرف اس کی سعادت و فلاح فنا کی آغوش میں سو جاتی بلکہ اس کی حیات تک برباد ہو جاتی ہے۔

مثلاً علی

اس سے پہلے کہ کوئی مکان تعمیر ہو ”نقشہ نویس“ اس کا نقشہ تیار کرتا ہے یعنی نقشہ کشی سے قبل اس مکان کی پوری شکل و صورت نقشہ نویس کے ذہن میں آ جاتی ہے اور پھر اس کے مطابق وہ نقشہ بنا دیتا ہے۔

یہی حال روایت اور واقعہ کے ”واضع کلمہ“، وہ روایت کے وجود سے پہلے اپنے

ذہن میں اُس کا نقشہ تیار کر لے اور اس طرح پوری روایت کا نقشہ اُس کے ذہن میں نقش ہو جاتا ہے۔

لہذا ہر ایک انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی اُسندہ زندگی کو جس طرح پسند کرتا ہے اُس کے اختیار کرنے سے پہلے اُس کے صحیح اور مکمل نقشہ کو پیش نظر لائے۔

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان خود اپنے دل سے یہ دریافت کرتا ہے کہ میں کیا ہوں گا یا کیا کروں گا؟ اس کے بعد جو صورت ذہن میں آتی ہے اور جس کے متعلق ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ وہ آشکارا ہوتا کہ اُس سے اپنا نقشہ زندگی بنا سکیں اور مسطورہ بالا سوال کا جواب دے سکیں، جدید مصنفین کی اصطلاح میں اس ہی کو "مشل اعلیٰ" کہتے ہیں۔

اور یہی "مشل اعلیٰ" انسان کو دوسرے حیوانوں سے ممتاز کرتی ہے، اس لیے کہ تمام حیوانات کی زندگی کی عام سطح ایک ہی پنچ اور ایک ہی طریقہ کی ہوتی ہے اور ان میں متحرک ترقی نہیں پائی جاتی اور ان کی قدیم سے قدیم زندگی اور کج کی زندگی میں مطلق کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

۱۔ مثل اعلیٰ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کو ہر ایک انسان اپنی زندگی کی غایت بناتا ہے، اور دوسری وہ جو حقیقت میں تمام غایتوں کی غایت اور انسانی حیات کی منتہائے مقصد ہے۔ اس دوسری قسم پر ہم آخر میں بحث کریں گے لیکن اس عبارت سے یہ دھوکا نہ جہنا چاہئے کہ کلاہ انسان کی روحانی اور اخلاقی ترقی مستقبل کے سپرد ہے اور ماضی کی تاریکی مستقبل کی روشنی سے چمکتی جا رہی ہے، کیونکہ یہ علمی اور عملی دونوں اعتبار سے غلط ہے۔ اور اگرچہ یہ مفصل کو برداشت نہیں کر سکتا تاہم اس قدر ضرور سمجھ لینا چاہئے کہ تاریخ کے ادراک اس بات پر شاہد ہیں کہ انسان کے اخلاق کی تکمیل اور اس کی رفعت و بلندی کا ارتقا اس فلسفہ اخلاق کا رہن منت نہیں ہے جو اپنی خوشگامیوں اور رقیقہ نیکیوں کے ساتھ علم اخلاق کے ارباب کمال کی بابت منسوب ہے بلکہ کلاہ انسان کے منہرہ شہد پرانے کے وقت سے ہی خدا کے نبیوں، رسولوں اور پیغمبروں کے ذریعہ اس کی تعلیم و تہذیب کا سلسلہ برابری رہا ہے اور حکما و مدققانہ دہرنے اپنی ذہنی درمائی کا دشواری سے اس علم کو جو کچھ ذریعہ دیا ہے اس کے بنیادی مسائل و احکام چنانچہ ان ہی انبیاء و رسل کی تعلیم اخلاق پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اس لیے مثل اعلیٰ کا حقیقی وجود ان مقدس انسانوں کی اخلاق تعلیم ہی سے ماخوذ ہر ایک انسان کی اپنی فکر و فکر سے دایرہ "مثل اعلیٰ" کی صحت "معیار" حقیقی مثل اعلیٰ کی (بقیہ نمبر ۱۳۲)

شہد کی مکھیاں جس طرح قدیم زمانہ میں اپنے چھتے کے سوراخوں کو مسدس شکل میں بنایا کرتی تھیں کچ بھی اُسی طرح اُسی شکل میں بناتی ہیں۔ لیکن انسان روز بروز ترقی پذیر ہے

مطابقت پر موقوف ہے۔

اور جب کسی بھی دور میں انسان اُس سے ہٹ کر غلط راہ پر لگ گیا ہے تو قدرت الہی کے "فطری قانون" نے فوراً رہبر کاں (پیغمبر) کے ذریعہ اُس کی صحیح راہنمائی کر دی ہے اور اب راہنمائی کا یہ سلسلہ اُس آخری حد پر پہنچ چکا ہے جس کو مذہب کی زبان میں "وُکُلُ اخلاق" اور علم الاخلاق کی اصطلاح میں "حقیقی مثلِ اعلیٰ" کہا جاتا ہے اور اسی لئے مدقہ عائشہ (رضی اللہ عنہا) نے بعض صحابہ (رضی اللہ عنہم) کے اس استفسار کے جواب میں ہم کو اخلاق النبوی سے متعلق کچھ سُنانے یہ فرمایا "کان خلقی القرآن" یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام اخلاقی زندگی قرآن کی بولتی ہوئی تصویر ہے۔ لہذا اس کتاب میں جس مقام پر بھی انسان کی اخلاقی ترقی و ارتقاء کی راہ کا تذکرہ کیا جائے اُس سے یہ مراد لیجئے کہ انسان کے سب سے بڑے اخلاقی راہنماؤں "پیغمبروں" نے اور ان سب کے سرورِ اعظم "محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" نے عالم انسانی کو علی و علی دونوں طریقوں سے یہ سکھایا ہے کہ اخلاقی ترقی اللہ اُس کی نشو و نما ایک متحرک شاہراہ ہے، اور اُس کی "مثلِ اعلیٰ" کے تعین کے باوجود اُس کے ان گنت درجات ہیں جن کے حصول کے لئے انسان کو اپنی محدود عمر میں کسی جگہ ٹھہر جانے کی اجازت نہیں ہے اس لیے کہ اخلاق میں "مثلِ اعلیٰ" کی طلب و جستجو کا مقصد وحید ابدی و سرمدی مسرت و فلاح کا پالینا ہے اور وہ روحانی سعادت کے بغیر ناممکن، اور روحانی سعادت کے لئے ہر ایک انسان کو اپنے ماضی سے مستقبل کی طرف برابر ترقی کرتے رہنا ضروری ہے تا آنکہ وہ دنیوی سعادوں کے ساتھ ساتھ "ابدی و سرمدی مسرت" تک پہنچ جائے۔ جو اُس کی زندگی کا شہتائے مقصد ہے اور اسی کی نیکیں و تعلیم کے لیے زبانِ وحی ترجمان (روحی فداہ الہی دائمی) نے یہ ارشاد فرمایا ہے۔

انی بعثت لاقمہ مکارم الاخلاق میری بعثت کا مقصد یہ ہے کہ میں انسان کو مکارم

فی رواۃ حسن الاخلاق اخلاق کی تکمیل کراؤں اور حسن اخلاق کی غایت

تصویٰ تک پہنچاؤں۔

اور اسی کے لیے ارشاد باری ہے

هو الذی بعث فی الامم رسولاً فدا ہی وہ ذات ہی جس نے ان پر مھوں میں ان

منہم یلو علیہم ایتنا دینکیم ہم ہی میں سے رسول بھیجا جو ان پر ہماری آیات

و یعلہم الکتاب والحکمۃ الایہ تلاوت کرتا اور ان کا تزکیہ کرتا، اور ان کو کتاب

اور حکمت سکھاتا ہے۔ (بقیہ نوٹ پر صفحہ ۱۱۲)

اور اُس کا مستقبل اُس کے ماضی سے بلند و رفیع اور ترقی یافتہ بھی ہوتا جاتا ہے۔ یہ اسی کڑ
کہ اُس کے پیش نظر مثل اعلیٰ ہے اور وہ اُس تک پہنچنے کی سعی ملین کرتا ہے اور جب وہ اُس
کے قریب پہنچ جاتا ہے تو ”مثل اعلیٰ“ اس سے اور اُگے بڑھ جاتی ہے۔ گویا اس طرح اُس
کی ترقی کا چکر ختم نہیں ہوتا۔

لہذا از بس ضروری ہے کہ ہر ایک انسان کے لیے مثل اعلیٰ ہو اور وہ اُس کے
حصول کے لیے سعی ملین کرے، اور اُس تک رسائی کے لیے اپنے تمام اعمال کا رخ اُسی
جانب پھیرے کیونکہ اس دنیا میں انسان اُس کیتان کی طرح ہے جو موج در موج متلاطم دریا
میں کشتی یا جہاز کی ”ناخدائی“ کر رہا ہو وہ کشتی کو اُس رفت تک پار نہیں لگا سکتا، جب
تک کہ کنارہ سے واقف نہ ہو اور اُس تک پہنچنے کے لیے اُس نے ایک نقشہ تیار نہ کر لیا ہو
ورنہ تو وہ راہ سے بھٹک جائے گا، اور اُس کی کشتی موجوں کے تلاطم کی نذر ہو جائے گی۔

اسی طرح انسان مختلف ”قوی“ میں گہرا ہوا ہے۔ خواہشات ایک جانب کھینچتی
ہیں، مصوبات دوسری جانب پیش آتی ہیں، اور مختلف سوغات الگ اپنا اثر ڈالتے ہیں۔
اب اگر وہ اپنی غرض کو محدود، اور اپنے ”مثل اعلیٰ“ کو معین نہ کرے تو یہی قوی اُس
کو پارہ پارہ کر دیں، اور اُس کی راہیں منتشر اور پرالگ نہ ہو جائیں، اور وہ بھٹکے ہوؤں کی طرح
بے مراد ہو کر رہ جائے۔

اور اسی کے لیے ارشاد ہے۔ اِنَّكَ لَعَلَّ الْخَلْقَ عَظِيم (میتک آپ اخلاق کے سب سے اچھے درجہ پر)
”تذکرہ حکمت“ یہی دونوں اخلاق کی علمی و علمی شکلیں ہیں اور ان ہی ہر دو کے کمال کا نام ”مثل اعلیٰ“ ہے
غرض وہ مثل اعلیٰ جس کو انسان غرض و دماغ کی کاوش سے اپنے لیے تجویز کرتا ہے اکثر و بیشتر اپنے احوال اور خارجی صورت
سے وابستہ ہو کر ماضی سے مستقبل کی جانب ارتقائی منازل طے کرتی رہتی ہے اور اسی لیے اس میں اختلاف موجود
رہتا ہے (یہ صرف ادبی اعتبار سے صحیح ہے) لیکن وہ حقیقی مثل اعلیٰ جس کا تعلق انسان کی روحانی ارتقاء و ترقی سے ہے۔

نفوس انسانی میں ”مثیل اعلیٰ“ کا بہت اثر ہے، اور وہ انسان کی نظر کے سامنے ہر وقت جلوہ آ رہا ہے، اور اپنی جانب کشش کرتی، اور انسان کو اپنے ثبوت کے لیے دعوت دیتی رہتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر شخص کے مثیل اعلیٰ کی شناخت اور اس کی حیثیت، اُس کے اعمال اور اُس کی زندگی کے طریقوں سے ہی واضح ہوتی ہے اور اخلاق انسانی میں ہر قسم کے موثرات (ماحول، مکان، اور تعلیم وغیرہ) مثیل اعلیٰ کی مصلحانہ وساطت ہی سے اثر کرتے ہیں اور صاف بات یہ ہے کہ یکتا اور متفرد ”موثر“ جو براہ راست انسان کو متاثر بناتا ہے وہ صرف اس کی زندگی کا شہتائے مقصد ”مثیل اعلیٰ“ ہے۔

مثیل اعلیٰ کا انسانوں میں ”مثیل اعلیٰ“ کا اختلاف اس وسعت کے ساتھ موجود ہے کہ اگر یہ اختلاف کہہ دیا جائے کہ انسانوں کی شمار کے برابر ہی مثیل اعلیٰ کا اختلاف بھی ہے تو ہرگز مبالغہ نہ ہوگا۔

ایک کو دیکھئے تو اُس کی مثیل اعلیٰ سرمایہ داری کا حصول، اور زندگی کی ہر قسم کی لذتوں سے بہرہ اندوزی میں منحصر ہے۔ اور دوسرے پر نظر ڈالیے تو اُس کی مثیل اعلیٰ کا مل العقل ہونے علوم کا اہر بننے، اور معارف پر حادی ہونے سے وابستہ ہے اور تیسرے انسان کی مثیل اعلیٰ حقوق ملی وطنی کی حفاظت و مدافعت، قوم کی رفعت و بلندی اور مساوات انسانی کی حمایت و

(بقیہ نوٹ متعلق صفحہ ۱۳۴) ابریت اور سرمدی سعادت و مسرت سے ہے وہ ہر زمانہ میں خدا کے پیغمبروں کے ذریعہ انسانوں کی راہنمائی کرتی رہی ہے اور بنیادی مقصد کے پیش نظر اس کی وحدت میں کبھی دوئی کا گدڑ نہیں ہوا۔
 رہا مسئلہ ارتقاء کا مادی و علمی پہلو سو یہ ایک مستقل معرکہ الآراء مسئلہ ہے جس کے قبول و عدم قبول کے تمام گوشوں پر بحث کے بغیر اصل حقیقت کا واضحگاف ہونا مشکل ہے اور یہ بحث ”مباحثہ اخلاق“ کے لیے موزوں نہیں ہے اور جس حد تک اُس کے لیے موزوں ہو سکتی ہے وہ غفریب آپ کے سامنے آ رہی ہے۔

دعوت ہے۔

اسی طرح ”مثیل اعلیٰ“ سادگی اور ترکیب کے اعتبار سے مختلف ہے۔ مثلاً ایک شخص کی مثیل اعلیٰ ایک سادہ شکل میں ہوتی ہے جس کا نقشہ اُس نے اپنے والدین سے سُن سنا کر تیار کیا ہے۔

اور دوسرے کی مرکب شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور وہ اس کا نقشہ اس طرح بنا رہا ہے کہ اول اخلاق سے متعلق بحث و مباحثہ علمی کرتا، اور اپنے معیارِ صحت کے مطابق خیر و شر کے پیمانہ سے فضائل اور اُن کے مراتب کو پہچانتا ہے اور پھر اُن کے ذریعہ سے نقشہ تیار کرتا ہے۔ مثیل اعلیٰ کے اختلاف کا تو یہ حال ہے کہ خود ایک ہی انسان کے ایک زمانہ کے مقابل میں دوسرے زمانہ کی ”مثیل اعلیٰ“ تک میں اختلاف ہوتا رہتا ہے اسی طرح ایک قوم کی ”مثیل اعلیٰ“ جبکہ وہ منازلِ ترقی کی جانب قدم اٹھاتی ہے بدلتی رہتی ہے

اور یہ کوئی مشکل بات نہیں ہے کہ ”مثیل اعلیٰ“ کے بے شمار اور غیر محدود ہونے کے باوجود کوئی انسان یا کوئی قوم اپنے لیے ایک ”مثیل اعلیٰ“ کو محدود و معین کرے۔ البتہ یہ سخت دشوار کام ہے کہ انسان یہ فیصلہ کرے کہ حُسن و مناسبت اور حقیقت نفسِ الامری کے لحاظ سے اُس کے لیے کونسی ”مثیل اعلیٰ“ قابلِ اختیار ہے۔

کسی ماہرِ علمِ الاخلاق یا فلسفی کے اختیار سے بھی یہ باہر ہے کہ وہ ایسی باریک اور لطیف مثیل اعلیٰ کا نقشہ تیار کرے جو ہر ایک انسان اور ہر ایک قوم کے لیے مطابق ہو۔ کیونکہ ایک ”مثیل اعلیٰ“ جو کہ ایک شخص کے ملکات (غرائز)، اور اُس کے عقل کے درجات، کے مطابق ”یعنی اُس کے ماحول اور ترقی کے دائرہ کے مطابق“ ہوتی ہے تو وہ بسا اوقات مسطورہ بالا امور کے اختلاف کی وجہ سے دوسرے شخص کے لیے قطعاً غیر مطابق ہوتی ہے۔

البتہ ایک ماہر علم الاخلاق اور فلسفی ”مثیل اعلیٰ“ کی ایک ایسی عام صورت کا نقشہ ضرور تیار کر سکتا ہے کہ وہ اکثر انسانوں کے مطابق ہو سکے، جیسا کہ ایک ”درزی“ کے لیے یہ تو ناممکن ہے کہ وہ ایسا لباس یا سوٹ تیار کرے جو ہر ایک انسانی جسم پر راست آجائے البتہ یہ ممکن ہے کہ وہ متوسط اور متناسب قطع و برید کی وجہ سے انسانوں کی ایک بڑی تعداد کے جسم پر موزوں ہو جائے۔

اور جس بات کو ہم آخری طور پر کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ انسان کے لیے ایسی کامل و مکمل ”مثیل اعلیٰ“ کی ضرورت ہے جو ایسی خیر و فلاح کی صورت پیدا کر دے کہ انسان اپنی زندگی کے جس گوشہ میں بھی چلے اُس ”خیر“ کو اپنا سکے۔ پس انسان کے کردار میں ”مثیل اعلیٰ“ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر تا بمقدور امانت، سچی عمل، استقلال اور مہارت و کمال کو بہتر سے بہتر طریق پر پیدا کرے۔

اور سیاست نفس کے لیے ”مثیل اعلیٰ“ یہ ہے کہ ضبط نفس رکھتا ہو۔ اور معاملات باہمی میں ”مثیل اعلیٰ“ یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ اس طرح کا معاملہ کرے جس قسم کا معاملہ اپنے لیے پسند کرتا ہے، اور دوسروں کے لیے خیر و خوبی کا اُسی طرح خواہشمند ہو جس طرح اپنے نفس کے لیے چاہتا ہے۔

مثیل اعلیٰ کے یہی وہ بنیادی حقائق ہیں جن پر مذہب اور عقل دونوں کا اتفاق ہے اور یہی وہ مثیل اعلیٰ ہے جو مختلف درجات و مراتب کا وجود انسان کو حقیقی مثیل اعلیٰ در سعادت ابدی و سرمدی تک پہنچاتی ہے۔

مثیل اعلیٰ کی تخلیق انسان، جس مثیل اعلیٰ کو اپنے لیے تجویز کرتا ہے اس کے لیے اہم زکن امور سے ہوتی ہے؟ موثرات و عوامل گھر کا ماحول، مدرسہ کا ماحول اور مذہبی ماحول ہیں

پس جو تربیت کہ بچہ کو گھر میں دی جاتی ہے اور جو کچھ وہاں رہ کر اپنے ماں باپ سے وہ سنتا ہے اور جس نظام پر اُس کے گھر کا کاروبار چل رہا ہے، اسی طرح وہ جو کچھ مدرسہ میں دیکھتا ہے اور اپنے اُستادوں سے سنتا ہے، اور جن کتابوں کو لازمی طور پر اُس کو پڑھایا جاتا ہے اور مشاہیر میں سے جس قسم کے ارکان سے اُس کے دل میں محبت پیدا کی جاتی ہے، اور اسی طرح جس مذہب کو وہ اختیار کرتا ہے، اور وہ مذہب جس قسم کے نظام کا حامل ہے، اور اخروی جتنا کو جن حدود و خال کے ساتھ پیش کرتا ہے ناممکن ہے کہ انسان اُن سے متاثر نہ ہو اور یہی تاثر کسی خاص مشل اعلیٰ کے انتخاب کا باعث بنتا اور اس کی تخلیق و تکوین کے لیے زبردست موثر ثابت ہوتا ہے اسی طرح انسان کے فطری ملکات بھی اُس کے مشل اعلیٰ کی تکمیل و تصویر میں بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں غرض مورد فی رحمانات، فطری ملکات، اور مذہبی تاثرات سب ہی مشل اعلیٰ کی تخلیق و تکوین میں معین و مددگار بنتے ہیں۔

مشل اعلیٰ | "مشل اعلیٰ" کے انتخاب میں یہ پہلو لائق حیرت ہے کہ اکثر و بیشتر انسان کو یہ تہ بھی کا نشوونما نہیں چلتا کہ اس میں اس مشل اعلیٰ کا وجود کہاں سے رونما ہو گیا اور اس فطری تخم کاری کس طرح اس کے اندر ہوئی رہی، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دراصل انسان کی پیدائش اور نشوونما کے ساتھ ساتھ وجود پذیر ہو کر نشوونما پاتی رہتی ہے اور اس کی ہستی سے جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ وہ یہ مشاہدہ کر سکے کہ یہ مشل اعلیٰ کب پیدا ہوئی اور اُس نے کب اُس کے اندر نفوذ کیا۔

یہ تو بچہ کی ابتدائی گھریلو تربیت کے وقت ہی نفس انسانی میں عالم تکوین سے آ جاتی ہے لہٰذا علمی و علمی شہادت اس کو یاد رکھنا ہے کہ مذہب اسلام ہی اس بارہ میں سب سے زیادہ جامع مقام رکھتا ہے نہ خارجی موثرات انسان کو کچھ بنا رہے اور اس زندگی کے مقاصد پر کتنا گہرا اثر ڈالتے ہیں مسطورہ قرین حدیث اس کی جانب لطیف اشارہ کرتی ہے۔ ارشاد نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے: ما من مولود الا یولد علی الفطرة ذالواہ یحدر اذ نہ و منصبہ اذ نہ و یجسناہ۔ ہر ایک بچہ خلقت کے وقت فطرت پر پیدا ہوتا ہے بعد ازاں اس کے والدین اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بناتی ہیں

حتیٰ کہ خزانہ حکایات و قصص اور مشاہیر عالم کے کارناموں کی پرشکوہ داستانیں بھی اگر سنتا رہتا ہے تو مثل اعلیٰ غیر شعوری طور پر ان سے بھی وجود پذیری میں مدد حاصل کرتی رہتی ہے اور ان تغیرات سے اُس میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے۔

پس جس طرح عمدہ ماحول سے بچپن میں خوشگوار تغیرات پیدا ہوتے ہیں اور بڑے ماحول سے ناخوشگوار اثرات بالیدگی حاصل کرتے ہیں اسی طرح مشاہیر عالم اور شجاعان روزگار کے شجاعت اور عقائد کا رناتے ایک طرف اگر بچوں کو حیرت زان بناتے ہیں تو دوسری جانب ان کے مثل اعلیٰ کی نشوونما میں بھی معاون ثابت ہوتے اور سن شعور اور بچگی کے زمانہ میں دس کی مثل اعلیٰ کو روشن کرتے اور اس کی امیدوں کی آماجگاہ میں جرأت و شجاعت پیدا کر کے نظر میں وسعت اور عقل میں رفعت کو ترقی دیتے ہیں اور اس طرح مثل اعلیٰ حد کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ٹھیک اسی طرح بڑے حالات و کوائف اس کی مثل اعلیٰ میں جراثیم بن کر سرایت کرتے رہتے اور مثل اعلیٰ کے نقص و ضیق کا سبب بنتے ہیں۔

مثلاً اگر کاروباری انسان اپنی زندگی کے ماحول کو کاروبار کے اندر ہی محدود رکھنے لگیں اور دوسرے شعبہ ہائے زندگی سے دلچسپی نہ لیں تو اُن کی مثل اعلیٰ بلاشبہ ایک خاص دائرہ میں محدود اور تنگ ہو کر رہ جائے گی اور وسعت عقل اور وسعت نظر سے محروم ہو جائیں گے اور آخر کار ان کے عزائم میں کوتاہی اور لپٹا آجاتی ہے۔

اور یہی حال اکثر اُن مزدور پیشہ لوگوں کی بڑی بڑی جماعتوں اور دفتری ملازموں اور کلروں کا ہے جو اپنی زندگی کو محدود یا بہت خدمات کے علاوہ کسی بڑے اور عظیم الشان کام میں صرف نہیں کرتے۔ اس لیے کہ وہ اپنے مدرکات و عقل میں ترقی پیدا کرتے ہیں اور نہ اپنی نظر کو وسعت دیتے ہیں، اور اُن کی ساری زندگی کا حاصل ایک ہی طرح کے اٹ پھیر کے سوا کچھ نہیں رہتا،

حالانکہ مثل اعلیٰ کی تنگی اور نقص میں بہت بڑا خطرہ ہے۔ اس لیے کہ یہی انسان کو درج عمل کی جانب برانگیختہ کرتی اور اُس میں قوت و نشاط کا اضافہ کرتی رہتی ہے اور یہی اشیاء پر اپنے حکم کو بہتر طریقہ پر چلاتی اور نافذ کرتی ہے۔ کیونکہ انسان اس بات کا عادی ہے کہ وہ کسی شے پر حکم نافذ کرنے یا اُس پر تنقید کرنے میں اپنے مثل اعلیٰ ہی کو پیش نظر رکھتا ہے اور پھر خطا و صواب یا خیر و شر کا حکم دیتا ہے۔

پس اگر اُس کی ”مثل اعلیٰ“ محدود اور تنگ ہوگی تو اُس میں قوت و ہیبت بھی کم ہوگی اور اُس کا حکم بھی بڑا اور ناقص ہوگا، اور اگر مثل اعلیٰ ترقی پذیر ہے تو پھر قوت و نشاط میں بھی اضافہ ہوتا جائے گا اور اُس کے ہر امر میں ترقی اور برتری جھلکتی نظر آئے گی۔

(۲)

علم اخلاق کے نظریے اور اسکی تاریخ

شعور اخلاقی

اگر کوئی کام اخلاق کے مطابق انجام پا جائے تو وہ ”عمل اخلاقی“ کہلاتا ہے اور جس اخلاقی راہنمائی سے انجام پاتا ہے اس کو ”شعور اخلاقی“ کہتے ہیں۔ اس لیے علماء اخلاق کی نگاہ میں ”شعور اخلاقی“ ایک اہم مسئلہ ہے اور اس کے مباحث معرکہ الآراء مسائل میں سے شمار ہوتے ہیں اس مسئلہ کی بنیاد اس حقیقت پر قائم ہے کہ زندگی کے اعمال و افعال سے متعلق اکثر و بیشتر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اخلاقی کام ہے اور یہ غیر اخلاقی، تو سوال یہ ہے کہ اس فیصلہ کے وقت ہمارے پاس اس حکم کا سرچشمہ کیا ہوتا ہے اور وہ کون سی نفسیاتی قوت ہے جو اس حکم کے لیے منشاء مولد بنتی ہے! اور ہمارا وجدان یہ کس طرح ادراک کر لیتا ہے کہ یہ کام ”خیر“ اور ”حق“ ہے اور یہ ”شر“ اور ”باطل“

دوسرے الفاظ میں یوں کہہ دیجئے جبکہ ہم صبح و شام یہ دیکھتے ہیں کہ ایک ہی ”عمل“ ایک زمانہ میں یا بعض افراد اور قوموں کی نگاہ میں ”خیر“ سمجھا جاتا اور حق میں شمار ہوتا ہے (اور وہی دوسرے زمانہ میں یا بعض افراد و قوموں کی نظر میں ”شر“ اور ”باطل“ قرار پاتا ہے تو آخر وہ کون سا پیمانہ یا ترازو ہے جس سے اس عمل کے خیر و شر مومن کی صحیح پیمائش اور صحیح وزن کیا جاسکے اور

اس حکم کی اساس و بنیاد کیا ہے ؟

ماہرین فلسفہ اخلاق نے اس سوال کو دو طرح سے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۱) ایک فزق کا خیال ہے کہ ہر ایک انسان کے اندر ایسی قوت (فطری ملک) موجود ہے جو حق و باطل، خیر و شر، اور اخلاقی و غیر اخلاقی میں تمیز پیدا کرتی رہتی ہے، اور اگرچہ مختلف زبانوں اور مختلف ماحول کے اعتبار سے اُس وقت میں تھوڑا سا اختلاف بھی ہو جاتا ہے لیکن وہ ہر ایک انسان کے اندر پیوستہ اور اُس کے خمیر میں گوندھ دی گئی ہے اور اس کی وجہ سے اس کو ایک خاص قسم کا ”الہام“ ہوتا ہے جس کے ذریعہ وہ اشیاء کے خیر و شر کی قیمت سے خود بخود واقف ہو جاتا ہے اس سے متعلق علم اور تجربہ حاصل کیے بغیر بھی اشیاء پر ایک نظر ڈالنے سے فوراً ایک ”الہامی شعور“ پیدا ہو جاتا ہے جس سے ہم خیر و شر کا حکم لگا دیا کرتے ہیں۔

یہ ”قوت“ ماحول، ارمان، اور تربیت کا نتیجہ نہیں ہوتی اور نہ کسب و اختیار سے پیدا کی جاتی ہے بلکہ فطری ہے اور ہماری طبیعت کا جزو اور خالقِ فطرت کی جانب سے خیر و شر کی معرفت کے لیے اُسی طرح بخشی گئی ہے جس طرح آنکھیں دیکھنے اور کان سُننے کے لیے۔ لہذا انسان ”اخلاقی حکم“ میں اسی قوت کے اعتماد اور بھروسہ پر کسی شے کے مستحسن یا قبیح ہونے کا فتویٰ صادر کرتا ہے۔

تو بہت نفسِ انسانی ہی اخلاقی حکم کا باعث ہوتی ہے اس کے قائل پھر باہم مختلف الراء ہیں بعض اس قوت کا مرجع ”عقل“ کو بتلاتے ہیں اور بعض ”شعور“ کو۔

اس مذہب پر جب یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر نور خمیر اور قوتِ نفس حکمِ اخلاقی کا باعث بنتی ہے تو کسی اخلاقی حکم سے متعلق مفسرین اخلاق کے فیصلے مختلف بلکہ متضاد

کیوں ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگرچہ نور ضمیر (کانشنس) ہر ایک انسان کے لیے ہادی و مرشد ہے تاہم اُس کے تابع افعال کے خارجی اسباب و وسائل اکثر جدا جدا ہوتے ہیں تو اگرچہ ضمیر اور قوت نفس انسانی کی ہدایت و رشد میں سب انسان مساوی ہو سکتے ہیں لیکن اسباب و وسائل کی عدم مساوات اس اختلاف کا باعث ثابت ہوتی ہے علاوہ ازیں جبکہ یہ مسلم ہے کہ تمام انسانوں میں مثلاً قوت بصارت، دیکھنے، قوت سماعت، سُننے کی خدمات انجام دیتی ہیں تاہم ہر ایک شخص کی بصارت و سماعت میں کیت و کیفیت و نئی لحاظ سے یکسانیت نہیں ہوتی تو نور ضمیر (کانشنس) کی ہدایت و رہنمائی کی خدمت میں یکساں کے باوجود قوتوں اور استعدادات کے فرق سے اختلاف ہو جانا کوئی مستحبات نہیں ہے۔

نیز کبھی کبھی یہ اخلاقی قوت "مرض میں بھی مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے وہ خیر کو خیر اور خیر کو شر سمجھنے لگتی ہے۔ تاہم اس مرض کی وجہ سے وہ اسی طرح قابِلِ ملامت نہیں ہے جس طرح آنکھ اپنے امراض کی وجہ سے قابِلِ ملامت نہیں ہے تو ایسی حالت میں جس طرح ہم حساب کے چند طلبہ کو مثلاً "ضرب کا سوال" دیں اور بعض اُن میں سے جیسے حل کریں... اور بعض غلط اس کے باوجود ہم یقین کے ساتھ یہ کہہ دیتے ہیں کہ ہوا میں اس حل کے ساتھ ہے اور اُس کے ساتھ نہیں، اسی طرح "احکام اخلاقی" میں بھی جب انسان مختلف فیصلے دیتے ہیں اور بعض ایک عمل کو شر کہتے ہیں اور بعض خیر تو اسی طرح یقیناً ایک کی رائے صائب ہوگی اور دوسرے کی غلط اور صرف ایک اسی ملکہ کا یہ حال نہیں ہے بلکہ باقی تمام ملکات انسانی کا یہی حال ہے۔

(۲) دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ خیر و شر کی معرفت کا اعتماد — دوسری

چیزوں کی معرفت کی طرح ————— تجربہ پر قائم ہے، اور اُس کا نشوونما زمانہ کی ترقی، ترقی فکر اور کثرتِ تجربات پر مبنی ہے۔ اور ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسان کے اندر خیر و شر کے ادراک کے لیے قوتِ فکر کے علاوہ کوئی فطری و طبعی حاسہ موجود نہیں ہے۔ اور تجربہ ہی اُس کو یہ علم بخشنا ہے کہ بعض اعمال پر وہ ”خیر“ کا حکم لگا سکے، اور بعض پر ”شر“ کا۔

مثلاً ایک شخص نے مختلف اعمال کیے، اور پھر اُن کے نتائج کا مشاہدہ کیا تو بعض کے نتائج کو اچھا پایا تو اُن کے لیے خیر مہرے کا اعتقاد قائم کر لیا۔ اور بعض کے نتائج کو بدترین پایا تو اُن کے شر مہرے پر حکم لگا دیا، لہذا جس قوتِ اخلاقیہ کے ذریعہ سے ہم خیر و شر کو پہچانتے ہیں وہ صرف تجربہ ہے۔ اور جب جب کوئی قوم تجربہ کے میدان میں ترقی کرتی جاتی ہے تجربہ ”اخلاق سے متعلق“ اُس کی رائے کو اعتدال کی طرف لاتا رہتا ہے اور وقتی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ اُس کے اعتدال میں بھی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ اور افراد اقوام میں اشیاء پر خیر و شر کے حکم لگانے میں جو اختلاف اُراں نظر آتا ہے وہ درحقیقت کثرتِ تجربات سے پیدا شدہ وسعتِ ادراک کے تفاوت پر مبنی ہوتا ہے۔

نیز اعمال پر خیر و شر کے احکام کا صادر ہونا اُس غایت اور غرض کے ماتحت ہے جو ہماری اعمال یا اعمال کے محرکات کا مقصدِ جدید ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ ہمارے اندر اُن کے لیے ایک طبعی اور فطری ملکہ موجود ہے۔

غرض ”یہ شعورِ اخلاقی“ جس کا ہم ادراک کرتے ہیں ————— اور جو تجربہ کا نتیجہ ہے ————— درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے وحشیوں کی خرافات سے نکل کر مہذب و متقدم انسانوں کی اُراں تک بلند ہوتا جاتا ہے اور اقوام کی ترقی کے زیر اثر اب بھی برابر ترقی کر رہا ہے۔

ملہ اس بحث کا دوسرا عنوان یہ ہے کہ ”علمِ اخلاق کا مرتبہ کیا ہے؟“ جنس کا خیال ہے کہ یہ ”دورانِ نشوونما اور نتیجہ ہے۔“ (پیشہ نعت بر ص ۱۲۵)

خیر و شر کا پیمانہ

اس امر کو تسلیم کر لینے کے بعد کہ — خیر و شر کا منشاء دو مولد ”وجدان“ ہوا ”تجربہ“ مختلف انسانوں کے ذریعہ اور تجربے خیر و شر کا فیصلہ کرنے میں مختلف ہوتے ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا

ان کو وجدانین کہتے ہیں اور ان کا مسلک ”وجدانیت“ کہلاتا ہے۔ پھر یہ جماعت دو حصوں پر تقسیم ہے ایک اس وجدان کا تعلق ”قوت عقل و فکر“ کے ساتھ بتاتی ہے اور دوسری قوت شعور کے ساتھ اور بعض کہتے ہیں کہ انسان میں صرف ایک ہی قوت دقت فکر ہے۔ البتہ اطلاق میں یہ قوت فکر اعمال کے نتائج اور ان نتائج سے پیدا شدہ مفاد کے ساتھ فکر و تعلق رکھتی ہے اور اس کے سراپا نام اور حاصل کا نام ”تجربہ“ ہے۔ اس جماعت کا نام ”تجربہ پسین“ ہے، اور ان کے مسلک کو ”تجربیاتی“ کہتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ہم کو وجدانیت کے نقطہ نظر کی تائید زیادہ ملتی ہے اس لئے کہ جن چیزوں کی بنا پر اس مسلک کو اختیار کیا گیا ہے ”اخلاقی نظریہ“ کو ان دونوں سے ہر حالت میں وابستہ و ناہم دردی ہے۔ ان میں سے ایک کا تعلق ”عقل و خواہش“ کے باہمی رشتہ سے ہے یعنی جب انسان پر مفاد و خواہشات کا غلبہ ہو تو کسی ایسے شعبہ عقل کی ضرورت ہے جو ان خواہشات کے تنگ راہ کو ہٹا کر کسی مقبول اصول کی راہنمائی کرے اور دوسری کا تعلق ”شخصی و جمہوری نفع کے علم“ سے ہے کیونکہ انسانی زندگی میں دو فائدے ہوتے ہیں ایک شخصی ”اور دوسرا عمومی اور جمہوری“ اور یہ ظاہر ہے کہ عمومی فائدہ شخصی کے مقابل میں زیادہ کارآمد، دیر پا اور اور وسیع ہے۔ تو بلاشبہ ایک ایسے شعبہ عقل کی ضرورت ہے جو انسان کو شخصی فائدہ سے بلند کر کے جمہوری فائدہ کی جانب متوجہ کر سکے۔ یہ دونوں شعبے ”وجدان“ کے تابع ہیں ”تجربہ“ کے نہیں، اور دونوں شعبوں کے دائرہ عمل جدا جدا ہیں ایک نہیں ہیں مختلف اخلاقیات یا صفات ۲۱۹ د ۳۳۔

دکتاب مبادی اخلاص A.S. Roberts H. Rashdall Ethics بلاخط پر کتاب

قدرتی امر ہے کہ جس طرح ہر ایک مادی شے کے ٹاپ تول کے پیمانہ اور
توازن ہوتے ہیں اسی طرح کیا خیر و شر کے لئے بھی کوئی پیمانہ ہے جو
اس اختلاف میں حق و باطل کا فیصلہ کرنے میں معین و مددگار ثابت ہو
کیوں کہ ایسے پیمانہ کی اس وقت اور بھی زیادہ ضرورت محسوس ہوتی
ہے جب کہ ایک ہی انسان ایک وقت میں جس شے پر خیر ہونے کا
فیصلہ دے چکا ہوتا ہے دوسرے وقت میں اس کے مشق مشر ہونے
کا حکم لگا دیتا ہے۔

چنانچہ اس سوال کے جواب میں علماء اخلاق نے حسب ذیل
متعدد پیمانوں کا تذکرہ کیا ہے۔

۱، عرف

انسان ہر زمانہ اور ہر موقع پر اپنی قوم کے عادات سے متاثر
ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اپنی قوم ہی میں نشو و نما پاتا اور دیکھتا ہے
کہ ”قوم“ بعض اعمال سے شغف رکھتی اور بعض سے پرہیز کرتی ہے
اور یہ وہ وقت ہوتا ہے کہ کسی شے پر حکم لگانے والی داس کی اپنی
فرت میں ابھی تک نمونہ نہیں ہوا ہے۔ لہذا وہ قوم ہی کی تقلید میں
ہیت سے کام کرتا اور بہت سے اعمال سے بچا رہتا ہے۔

اور ہر ایک قوم کے پاس ایک خاص ”عرف“ ہے اور اسی
کی پیروی میں قوم کی بھلائی سمجھی جاتی ہے اور بچوں کو اسی کے ذریعہ

ادب سکھایا جاتا ہے اور اُن میں یہ شعور پیدا کیا جاتا ہے کہ اُس میں ایک خاص قسم کی تقدیس ہے اور جو شخص بھی اُس سے باہر جاتا اور اس کے خلاف چلتا ہے تو اُس کے عمل کو ذلیل سمجھا جاتا، اور وہ عرفی و بی باغی شمار کیا جاتا ہے اور قوم "عرف" کے احکام کو دنی و تارکونی کو مختلف طریقوں سے نافذ اور جاری کرنے کی سعی کرتی ہے، اُن میں سے چند طریقے حسب ذیل ہیں:-

(۱) رائے عامہ - یہ عرف چلنے والوں کی مدد و ستائش کرتی، اور اُس سے مخالفت راہ اختیار کرنے والوں کا استہزاء کرتی اور مذاق بناتی ہے۔

پس قوم کے خصال و عادات یعنی طریقہ لباس، خورد و نوش، بات چیت، ملاقات و زیارات اور تمام تعلیمی امور اسی لئے بہت ہی محکم اور مضبوط ہوتے ہیں کہ عامۃ الناس اس طریقہ پر چلنے والوں کی مدد سرائی کرتے اور اُن کی مخالفت کرتے والوں کی مذمت و تہقیر کرتے رہتے ہیں یہی وہ باعث و سبب ہے جو ایک امت کے افراد کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ دوسری امت کے اُن عادات و خصال کا مذاق اُڑائے اور استہزاء کرے جو اُن کی اپنی عادات و خصال کے خلاف ہیں۔

(۲) روایات و نقول - وہ تمام روایات و نقول جو ہم کہانیوں اور افسانوں کے نام سے بیان کرتے ہو اور اُن میں یہ تذکرہ کرتے ہو

کہ جن لوگوں نے عفت کی مخالفت کی تھی بن اور شیطین نے ان سے انتقام لیا، اور جنہوں نے اس کے حکم کی اطاعت و پیروی کی فرشتوں نے ان کو اچھا بدلہ دیا۔

(۳) قومی و مذہبی نشانات۔ وہ تمام امور جو قومی و مذہبی نشانات ہوں، مجالس و محافل اور موسیقی (وغیرہ) کی شکل میں قائم کئے جانے میں یہ ایسے امور ہیں جو رجحانات طبعی کو براہِ گنجہ کرتے، اور ان امور کی پیروی پر آمادہ کرتے ہیں جن کی وجہ سے ہنوار منائے جاتے اور مجالس منعقد کی جاتی ہیں۔

اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کی انسان بالطبع خوشی کے موقع پر رائج کی حالت میں، عرسوں کے زمانہ میں، قبور کی زیارت میں اور اسی طرح کے دوسرے موقعوں پر پیروی کیا کرتا ہے

اور یقیناً لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آیا ہے کہ وہ خیر و شر کا معیار "عفت کی موافقت و مخالفت ہی کو" سمجھنے لگے۔ اور جن امور کے بارہ میں عفت کی سند نہ ہوتی تھی اس میں وہ آزاد ہوتے تھے کہ جس طرح جی میں آئے کریں۔ بلکہ اکثر عامۃ الناس ہمارے زمانہ میں بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں اور بہت سے کام کر گزرتے ہیں نہ اس لئے کہ وہ کسی عقلی اساس پر قائم ہیں بلکہ محض اس

لئے دراصل "عفت" چند مجموعہ امور کا نام ہے بعض وہ قومی عادات و خصال جو اس لئے عادت بنے کہ ان کو ہمارے آباد اجداد نے اپنے عزیزہ و نظری ملک کی بنا پر انجام دیا تھا۔

بعض وہ اعمال جو اگرچہ عقل پر مبنی نہیں ہوتے مگر ان کا معنی تحفظ نفس ہوتا ہے مثلاً قوموں کا ایک وقت بعض اعمال سے مال نیک لینا اور دوسرے وقت میں ان ہی کو مال بدینا کرنا اور اس تغیر کا سبب یہ ہوتا ہے.....

یہ کہ اُن کی قوم کی عادات و رسوم کے مناسب ہیں اور بہت سے کاموں سے اس لیے بچے ہیں کہ اُن کی قوم میں اُن کا رواج نہیں ہے، گویا اُن کے خیال میں خیر و شر کا پیمانہ صرف اُن کی قوم کا ”عرف“ ہے اور بس۔

تم نے اکثر عوام میں دیکھا ہوگا کہ اگر اُن کے کنبہ کا کوئی شخص بیمار پڑ جائے تو وہ کبھی دوا دارونہ کریں گے اور کسی طبیب کو نہیں دکھلائیں گے کیونکہ ایسا کرنے میں اُن کی قوم اُن پر کوئی تنقید اور مکتہ چینی نہیں کرتی اور اگر وہ مریض مر جائے تو اُس کے سوگ اور ماتم میں بے شمار خرچ کر ڈالیں گے۔ محض اس لیے کہ وہ اگر ایسا نہ کریں گے تو اُن کا ماحول اُن کو سخت عار دلائے گا کیونکہ ایسا نہ کرنا اُن کے لیے عرف میں قابلِ اعتراض ہے اور غیر پسندیدہ ہے۔ (علیٰ ہذا القیاس)

لیکن بحث و نظر کے بعد یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ عرف کسی طرح خیر و شر کا پیمانہ نہیں بن سکتا، اس لیے کہ اُس کے بعض احوال و احکام قطعاً غیر معقول ہوتے ہیں اور بعض سخت مضرت رساں۔

دیکھئے بہت سے ایسے اعمال ہیں جن کی خطا اور بُرائی کج روز روشن کی طرح ظاہر

(نوٹ متعلقہ صفحہ ۱۳۸) کہ مثلاً وہ ہوا کی سبک رفتاری کو پسند کرتے تھے لیکن کسی ایک وقت میں اُن کے آبِ اُجڑاؤ کی کشتی اُڑے جانے یا، تند آمد می کی مصیبت آجانے سے اُن کے اعتقادِ فاسد سے یہ مگرے لی کہ جب کبھی ایسا وقت پھر آئے گا اس قسم کے حادثات ضرور رونما ہوں گے۔ اور سابق کی طرح مصائب کا شکار بننا لازم ہوگا۔ اور بعض وہ قوانین اور آئین جو کسی قوم کے رجحانات میں استحسان اور قبولیت کا درجہ پہلے ہوں اور اُن کو سلف سے خلف تک اس استحسان و قبول کی ضرورت میں اُنہوں نے بطورِ دراشت پایا ہو، مثلاً بعض وہ اعمال جرات و بہادری جو اگرچہ فی الحقیقت غیر مفید ہیں مگر ایک قوم کے آئین اور رسم و رواج میں قبولیت حاصل کر چکے ہیں۔ اور بعض وہ تجربہ جو پہلے لوگوں نے بعض اعمال کے متعلق کیے اور اُن میں کچھ کو مفید پایا اور کچھ کو مضر پایا اور اُنہوں نے خود بھی اُنکے مفید و مضر ہونے کا اعتقاد قائم کر لیا اور پچھلوں کو بھی اسے اختیار اور اُن سے اجتناب کی ترغیب دی (نوٹ)

باہر ہے مگر بعض اقوام اُن کو بہترین عمل شمار کرتی اور اُن کے کرنے کا حکم دیتی تھیں، جیسا کہ
 لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا۔ بعض عرب قبیلوں میں اور دوسرے ملکوں کی بعض اقوام میں زنا
 جاہلیت میں معیوب اور گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ قرآن عزیز میں ہے۔

وَإِذَا ابْتِغَاهُمْ بِأَسْفَلِ الْأَرْجَالِ فَلَا تُخْزُوا عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُونُوا فِيكُمْ ذُلًّا ۚ
 وَارْتَدُّوا عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَىٰ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا حُكْمٌ ۚ
 اِسْمُكَ عَلٰی ہرچہ امید ستہ بڑائی کو جس کی بشارت دیے گئے تھے چھپانے
 فی التراب الا ساع ما یحکمون (نہیں) پھرتے تھے کہ اُس کو ذلت کے ساتھ رکھیں
 یا مٹی میں زندہ درگور کر دیں جو حکم وہ لگاتے
 ہیں نہایت ہی مکروہ اور بُرا ہے۔

اسلام آیا تو اُس نے جاہلیت کی اس عادت بد سے اُن کو روکا اور اُس عمل کا گناہ اُن
 پر واضح کیا۔

اور رومیوں میں باپ کو بولاوے مار ڈالنے یا زندہ رکھنے کا قانونی حق تھا، اور آزاد
 انسانوں کو زبردستی غلام بنالینا اس طرح عام تھا کہ اُس کو ختم کرنے میں سخت سے سخت محنت
 و شہقت کے باوجود یورپ کی نوآبادیات میں صدیوں تک کامیابی نہ ہو سکی۔ البتہ گذشتہ قریبی
 زمانہ میں اُس کا انسداد ہو سکا۔

اور اب بھی افریقہ کے درمیانی علاقوں میں حبشیوں کی آبادیوں میں کسی سیاح کا امن
 سے گزرنا ناممکن ہے اس لیے کہ اُن کا اعتقاد ہے کہ اجنبیوں کے لیے اُن پر کوئی راہ نہیں ہے
 لہذا وہ قتل کر دینے کو ادنیٰ گناہ بھی نہیں سمجھتے درنہ اُن کی زندگی کی حفاظت اپنے ذمہ ضروری

جانتے ہیں۔

مگر آج اس زمانہ میں ہم اُن تمام عادات و خصائل پر خطا کاری کا حکم لگاتے، اور اُن کو نہایت بُرا جانتے ہیں۔ تو جب ”عرف“ اتنی کثرت کے ساتھ خطا کرتا رہتا ہے تو کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا کہ ہم اُس کو اپنے اعمال کا پیمانہ بنائیں کہ جس سے خیر و شر کی تمیز کر سکیں۔ نیز اگر لوگ اسی مبدا ”عرف“ پر گامزن رہتے تو زمانہ اپنی قدامت سے ایک ایسے آگے نہ بڑھتا اس لیے کہ بلاشبہ اس کی ترقی کے بغیر وہی افراد میں جو اپنی قوم کے غلط طرز عمل کو غلط سمجھتے اور مبنی پر خطا جانتے ہیں، اور اُن میں ایسی شجاعت اور دلیری پائی جاتی ہے کہ وہ عرف کے مخالف اور حق کے داعی بن جاتے ہیں اور وہ کھلے بیہودوں عرف اور قدامت کے خلاف اعلان جنگ بنا کرتے، اور اس کے لیے خود کو تکالیف و مصائب کا شکار بناتے ہیں اور اُن کی اس حالت سے متاثر ہو کر آہستہ آہستہ بہت سے انسان اُن کے ارد گرد جمع ہو جاتے، اور اس انتشار میں اُن کی رائے کو قبول کر لیتے ہیں، تا آنکہ قدیم غلط روی مٹ جاتی ہے اور اُس کی جگہ حق و صواب لے لیتا ہے چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی بعثت بھی اسی مقصد کو پورا کرتی ہے اور اُن کے جانشین ”مصلحین اُمت“ ہمیشہ اسی اعلان حق کے جہاد میں مصروف رہتے ہیں۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ عرف میں بیانہ بننے کی صلاحیت نہ ہونے کے باوجود اُس سے تھوڑا بہت فائدہ ضرور ہے اس لیے کہ وہ انسانوں کو نیک عادات کی مخالفت سے باز بھی رکھتا اور کبھی کبھی خیر و شر کے درمیان امتیاز بھی پیدا کر دیتا ہے۔ کیونکہ بہت سے انسان چوری اور شراب خوری سے محض اس وجہ سے بچے رہتے ہیں کہ اُن کے عرف میں ان امور کو مایوس سمجھا جاتا ہے اور اس لیے وہ سخت تنقید اور تحقیر و تذلیل سے خوفزدہ ہو کر تھکر رہتا ہے۔

۳۔ مذہبِ سعادت۔ فلاسفہ کی اس علمی بحث کے سلسلہ میں کہ خیر و شر کا پیمانہ کیا ہے

ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ صرف ”سعادت“ ہی ایک چیز ہے جو خیر و شر کا پیمانہ بن سکتی ہے۔ یعنی اُن کا خیال یہ ہے کہ انسانی زندگی کا سب سے بڑا مقصد اور غایت الغایات صرف ”حصول سعادت“ ہے اور بس۔ اور ”سعادت“ سے اُن کی مراد وجودِ لذت اور فقدانِ الم ہے نہ کہ ”سعادتِ اخروی“۔

بہر حال وہ صرف ”لذت“ کو اعمالِ خیر و شر کا پیمانہ تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس عمل میں جس درجہ کی بھی لذت پائی جائے اُسی مقدار سے وہ خیر ہے۔ اور جس درجہ کا اس میں الم موجود ہو اُسی مقدار سے وہ شر ہے۔ مگر مذہبِ سعادت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان مطلق ”لذت“ کا طالب ہو خواہ وہ ادنیٰ سے ادنیٰ تر ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے کہ کوئی عمل بھی معمولی سے معمولی لذت سے خالی نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اس کا طالب و داعی ہے کہ انسان بڑی سے بڑی لذت کی خواہش کرے، اور اگر اُس کو اعمالِ پر اختیار دے دیا جائے تو وہ سب سے بلند اور اعلیٰ دارِ فِعل لذت کو اختیار کرے۔

نیز لذت کی مقدار کا اندازہ کرنے کے لیے دو چیزوں ”شدت“ اور ”مدت“ کا لحاظ ضرور کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ شدت سے کیفیت اور مدت سے اُس کے زمانہ بقا کا پتہ چل سکے گا۔ اسی طرح الم کے اندازہ کے لیے بھی ان دونوں کی رعایت مفید ہے کیونکہ الم کے ذریعہ لذتِ سالبہ کا حال معلوم ہوتا ہے۔

اس کو یوں سمجھئے کہ اگر ہمارے پاس تین لذتیں ہوں تو اُن کا اندازہ ترتیب وار (۳ و ۴ و ۵) مقدارِ لذت کے ساتھ کرنا چاہیے۔ پس جس لذت کی مقدار مثلاً (۵) ہو وہ بلاشبہ اُس لذت سے بہتر اور افضل ہے جس کی مقدار (۳ یا ۴) ہے اور (۳ + ۴ = ۷) درجہ کی لذت (۵) کے مقابل میں افضل رہے گی۔

اسی طرح اگر آلام کو (۳ و ۴ و ۵) کی نسبت سے اندازہ کریں تو (۳) درجہ کا الم (۴) و (۵) درجہ کے الم سے غنیمت رہے گا، اس لیے کہ وہ لذت سے قریب ہے اور (۴) درجہ کا الم (۵) درجہ کے مقابلہ میں منقسم شمار ہوگا۔

اور اگر کسی عمل میں لذت (۴) درجہ ہو اور الم بھی (۴) درجہ تو اخلاقی نقطہ نظر سے اُس عمل کا کرنا نہ کرنا مساوی حیثیت رکھے گا البتہ بعض حالات میں اُس کا اختیار نہ کرنا اختیار کرنے کے مقابلہ میں مناسب رہے گا۔

اور اگر دو لذتیں "شدت" (کیفیت) میں برابر ہوں تو وہ لذت افضل رہے گی جو مدت (بقا) کے اعتبار سے طویل اور دراز ہو۔

فلاسفہ کی یہ جماعت بھی دو گروہ میں تقسیم ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ عامل کی لذتِ شخصی ہے اور وہ اُس کا نام مذہبِ سعادتِ شخصی رکھتے ہیں۔

اور دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خیر و شر کا پیمانہ ہر ایک ذی حس مخلوق کی "مشترک لذت" ہے اور اُس کا نام "مذہبِ سعادتِ عامہ" ہے۔

سعادتِ شخصی

اس مذہب کی "آواز" انسان کے لیے ضروری قرار دیتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے لیے بڑی سے بڑی لذت کا طالب، اور خواہشمند ہو، اور اُس کا فرض بتاتی ہے کہ وہ اُس کے حصول کے لیے اپنی تمام توجہ کو صرف کرے۔

پس اگر انسان متردد ہو کہ دو کاموں میں سے کس کام کو کرے۔ یا کسی ایک کام کے

بارہ میں سوچتا ہوں کہ کسے یا نہ کرے تو اس مذہب کے مطابق اُس کو یہ غور کرنا چاہیے کہ ان کے اور شخصی لذائذ و آلام کے درمیان کیا تناسب ہے، اور مقابلہ کس عمل میں لذت و الم کی کمی یا بیشی ہے اس کے بعد جس عمل میں لذتوں کا وزن زیادہ نظر آئے وہ خیر ہے اور جس میں آلام کا وزن زیادہ ہو، وہ شر ہے اور جس میں دونوں برابر ہوں اُس کے کرنے نہ کرنے میں وہ مختار ہے۔

اس مذہب کا سب سے بڑا اسناد ابقور ہے وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اعمال کا وزن صرف

۱۔ ابقور (Epicurus) یونانی فلسفی ہے (متذکرہ) م سے متعلق کم تک زندہ رہا، اعتدال میں اُس نے اپنا ایک اسکول قائم کیا، اور چھ سو برس سے تا مدت تک وہ لوگوں میں مقبول رہا، اُس نے اپنی تعلیمات کو منطقی طبیعیات اور اخلاق میں جدا جدا تقسیم کیا ہے۔ ان میں سے اس مقام کے لیے سب سے اہم ”مباحث اخلاقیہ ہیں۔ اُن کے بابو میں جو اُس کی رائے ہے اُس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

(۲) ابقور (Epicurus) کا خیال ہے کہ سعادت یا لذت ہی انسان کا مہلتا مقصد ہے اور اُس کے علاوہ زندگی میں کوئی ”خیر“ موجود نہیں ہے اور الم سے زیادہ دوسری کوئی شے ”شر“ نہیں ہے

اور کہ اخلاق صرف حصول سعادت کے لیے عمل کرنے کا نام ہے ورنہ محض ”ذاتی نصیحت“ کی کوئی قیمت نہیں ہے بلکہ اُس کی قدر و قیمت بھی صرف اُس لذت کی وجہ سے ہے جو اُس کے ہر کام کا ہے۔

ابقور کے ”علم الاخلاق“ کا تنہا ہی ایک مبدیہ یا ہی ایک اساس ہے اُس کے علاوہ جو کچھ اُس کے یہاں پایا جاتا ہے اسی لذت کی شرح و تفصیل ہے جس کو وہ حیات انسانی میں تیر چھٹن سمجھتا ہے۔

ابقور کے نزدیک سعادت مکے وہ معنی ہرگز نہیں ہیں جو فساد موجودہ میں سمجھے جاتے ہیں اور عیسائیوں یا یہودیوں کا خیال ہے۔ بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ ہم کو اصل زندگی کے تمام مراحل پر نظر ڈالنی چاہئے۔ اس

کے بعد ہم لذت حیات کے حصول کے لیے طالب ہوں، پس اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مشغولیت و لذت کے بعد اس سے کہیں زیادہ تکلیف دالم پیش آنے والا ہے تو ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم اپنی خواہش کی باگوں کو روکیں اور موجودہ لذت کے لیے دائمی الم کو دعوت نہ دیں۔

اور اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ رنج و الم ہٹنے کے بعد ایک بڑی لذت ہاتھ آئے گی تو اُس الم کا ہر دوامت کرنا از بس ضروری اور فرض ہوگا، گویا وہ لذت کا اس کی طلب، اور الم اگر ختم سے گزیر کا دواشی ہے۔

(ب) ایقزیر یہ بھی کہتا ہے کہ عقلی و روحانی اہلیت بدنی و جسمانی لذتوں سے زیادہ اہم اور قابل توجہ ہیں۔ اس لیے کہ جسم تو لذت و الم کا اس سے اسی وقت کر سکتا ہے جس وقت تک کہ اُس کا وجود ہے۔ نہ جسم تو باطنی لذتوں کی (ایقزیر صفحہ ۱۵۵)

وقتی لذت و آرام کے اعتبار سے نہیں کرنا چاہئے بلکہ اس کے لیے انسان کو اپنی زندگی کے پورے نظام عمل کو پیش نظر رکھنا اور پھر یہ غور کرنا ضروری ہے کہ زندگی کے پورے نظام میں کونسا عمل اس کے لیے سب سے زیادہ موجب لذت ہے اور کونسا باعثِ الم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۴) یاد رکھ سکتا ہے اور لذات مستقبل کی توقع اس میں پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن روح ان ہر دو قسم کی لذتوں کی یاد اور توقع رکھ سکتی ہے اور کہتی ہے۔ اس لیے اس کی لذتیں پائدار اور سرمدی ہوتی ہیں اور عقل و روح جس کی ہر قسم کی لذات حصول لذات کی بجائے شریک رہتی ہے، اور لذات سے متعلق یاد ماضی اور مستقبل مستقبل کا اور اضافہ کرتی ہے۔ ابیقر اس لیے یہ بھی کہتا ہے کہ بہترین لذت ————— کہ جس کی جستجو کرنا از بس ضروری ہے ————— طائیت عقل و روح کی لذت ہے اور وہ اس کا بھی قائل ہے کہ انسان کو سعادت کے بارے میں خارجی لذتوں کا ہرگز اعتبار نہیں کرنا چاہئے، بلکہ اس معاملہ میں اپنے نفس کی اندرونی حالت پر اعتبار کرنا لازم ہے (یعنی یہ کہ نفس و روح کو اطمینان حاصل ہے یا نہیں) اس کے خیال میں ایک دانا اپنی ہر قسم کی جسمانی تکالیف و آرام کے باوجود "مالک سداوت" (سعید) ہو سکتا ہے، اس لیے کہ راحت نفس اور اطمینان عقل ہر قسم کے جسمانی لذات سے بہتر اور برتر ہے۔

بائیں اُس کے نزدیک عمدہ اور پاک جسمانی لذتیں نہ جائز ہیں اور نہ قابلِ حقارت و ذلت، اور جب تک کہ ان کے استعمال سے دائمی لذت کو نقصان اور ضرر پہنچے کسی شخص کا من سے فائدہ ہونا ناہود منتع ہونا ہرگز قابلِ اعتراض نہیں ہو سکتا۔

اور ابیقر یون عقلی لذتوں میں سب سے بہتر لذت "صداقت" کو سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا مدد سے اسکول چند نفوس فلسفیوں کی فلسفیانہ موندگاریوں کا مجموعہ نہیں تھا بلکہ "صادقین" کا ایک گروہ تھا جو علی صداقت کو معیار زندگی بنائے ہوئے تھا۔

(ج) ابیقر یون ایسا ہی لذتوں کے مقابلہ میں سببی لذتوں کی جانب زیادہ متوجہ ہیں اور لذتِ سلبی سے ان کی مراد "الم" کا نہ ہونا ہے۔ اسی لیے وہ لذتِ ثابتہ کو مستقل اہمیت نہیں دیتے، اور اُس کے ساتھ عقلِ انِ الم کو ضروری جانتے ہیں۔ اور نہ وہ یہ مانتے ہیں کہ لذتوں کے حصول کے لیے شعور و احساس کو براگتہ کیا جائے بلکہ ان کے یہاں سب سے زیادہ ضروری لذتوں پر مشرق و اضطراب پیدا کرنے والے امور سے پرہیز و قلبی سکون و اطمینان کے مخالف امور سے اجتناب دیا جاتا ہے۔

(د) ابیقر یون کا مذہب یہ بھی ہے کہ "سعادت" حاجات و ضروریات اور رغبتوں کی کثرت اور ان کی بالیدگی پر موقوف نہیں ہے بلکہ ان کے خیال میں حاجتوں اور رغبتوں کی کثرت "وجود سداوت" کے لیے (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۶)

اس لیے کہ مثلاً تیغ و دوا کا استعمال تکلیف و الم کا باعث ہوتا ہے لیکن اکثر اُس کا استعمال اس تکلیف سے زیادہ تکلیف یعنی ”مرض“ کے مٹانے کا سبب بنتا ہے اس لیے اس قسم کے عمل کو خیر ہی کہا جائے گا۔ صاحب حزم و اعتیاد کی قدرت سے یہ باہر نہیں ہے کہ وہ آئندہ حاصل ہونے والی بہترین لذت کے مقابل میں وقتی اور ناپائیدار لذت کو ترک کر کے ماضی کو شاندار مستقبل پر قربان کر دے۔

اسی اصول کے پیش نظر ابقوریوں نے عقلی درجہ والی لذت کو جسمانی لذت کے مقابل میں افضل و برتر سمجھا ہے کیونکہ جسمانی لذت ایک بے وقعت اور فنا ہونے والی چیز ہے، اور لذت عقلی ایک سرمدی اور ابدی لذت ہے۔ اسی طرح جسمانی لذت اس تحصیلِ علم کے مقابل میں جو کہ طمانیت کا باعث بنتا ہے۔ سچ و وسیع ہے۔ کیونکہ یہی رہ پائدار لذتیں ہیں جن کے ذریعہ انسان حوادثِ زمانہ اور انقلاباتِ دہر کے مقابلہ کے لیے سامانِ مہیا کرتا ہے۔

لہذا اس مذہب کے مطابق فضائلِ صرف اس لیے فضائل کہے جانے کے مستحق ہیں کہ وہ عمل کرنے والے کے لیے بہتر لذت کا سبب بنتے ہیں۔ مثلاً ”پاکدامنی“ فضیلت ہے اور ”فحش زندگی“ ذلالت کیونکہ اگر باریکس بنی سے محاسبہ کیا جائے تو پاکدامن کو اپنی پاکدامنی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۱) بہت زیادہ موجبِ صنیق و پریشانی بخاتی ہیں اور سعادت میں رقی کرنے کے بجائے انسانی زندگی میں پیچیدگیاں اور دقتیں پیدا کرنے کا سبب ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ بہت اہم فریضہ ہے کہ ہم اپنی طاقت و مقصدت کے موافق اپنی خواہشات و ضروریات کو کم سے کم ترتیبیں۔

ابقر خود بھی سادہ معاشرت رکھتا تھا اور اپنے پیروں کو بھی یہی تلقین کرتا تھا کہ اُس کی طرح سادہ زندگی بسر کریں۔ اُس کا اعتقاد تھا کہ سادہ اعتدال اور عفت کی زندگی ”سعادت“ و ”لذت“ کے بہترین وسائل میں سے ہے اور یہ کہ لوگوں کی اکثر خواہشات مثلاً ”طلبِ شہرت“ وغیرہ نہ ضروری ہوتی ہیں اور مفید۔

میں لذت کے آلام سے تحفظ، انسانوں کی نظروں میں احترام، اور وقار و ثقاہت کے تصور سے جلدت و نشاط حاصل ہوتا ہے وہ اُس کی نگاہ میں فحش کار انسان کی اس وقتی لذت کے مقابلہ میں جس کے بعد دکھ درد، عدم ثقاہت، اور بربادی مال و آبرو یقینی ہے ہر طرح قابل ترجیح اور لائق اختیار ہے۔ اس ایک ہی مثال پر سچ کے مقابلہ میں جھوٹ کو اور امانت کے مقابلہ میں خیانت وغیرہ کو قیاس کر لیجئے۔

بعض لوگوں کو اسیقور کے مذہب کی حقیقت سمجھنے میں سخت ٹھوکر لگی ہے، اس کو کہ اُن کے خیال میں اسیقور کا مذہب ”انسان کو جسمانی لذتوں کے انہماک، اور شہوات و خواہشات پر جرات کی دعوت دیتا ہے۔ اس غلط فہمی کی بنا پر انہوں نے اسیقور کے مذہب اخلاق میں فاسق و فاجر کے خُلق و خُجور کو بھی شامل کر لیا۔ حالانکہ اُس کی تعلیم میں ان بہودہ امور کے بے قطعاً کوئی جگہ نہیں ہے بلکہ خود اُس نے اپنی بعض کتابوں میں اس غلط فہمی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔

اس دور جدید میں اس مذہب کے قائل بہت ہی کم ہیں، البتہ مونیر (۱۵۸۸-۱۶۷۹ء) اور اُس کے مقلدین کا یہ مذہب ضرور رہا ہے۔

غرض انہوں نے خیر کے تمام رجحانات کو حُب ذاتی اور لذتِ شخصی میں محدود کر دیا اور صاف کہہ دیا کہ ہم کسی عمل کو حُب ہی خیر یا شر کہیں گے کہ ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس میں عامل کے لیے کس مقدار میں لذت پائی جاتی ہے اور کس مقدار میں الم۔

اس مذہب میں یہ بہت بڑا نقص ہے کہ یہ انسان کو خود میں اور خود غرض بنا تا ہے اور دوسرے انسان زندہ رہیں یا مر جائیں، نفع اُٹھائیں یا نقصان پائیں اُس کو اپنی ذات کے علاوہ کسی سے سروکار نہیں رہتا۔ اور اگر اُس کو دوسرے انسانوں کے نفع کی جانب کبھی

رغبت ہوتی بھی ہے تو صرف اس لیے کہ اُس کے خیال میں اُس کا ذاتی نفع اُس پر منحصر ہے
 اور اسی طرح اگر اُس کو کسی کے رنج سے رنج اور دکھ سے دکھ پہنچتا ہے تو وہ بھی محض اس لیے کہ
 اُس رنج اور دکھ کا اثر اُس کی ذات پر بھی پڑتا ہے

اس دنیا نے انسانی میں ہمیشہ ایسی جماعتیں اور ایسے انسان موجود رکھے ہیں اور رہتے
 ہیں جو اس مذہب سے نا آشنا ہونے کے باوجود اس مذہب کی عملی زندگی پر کار بند رہنا
 ضروری سمجھتے، اور اُس کے بتائے ہوئے نظریہ پر عامل نظر آتے ہیں۔

سرمایہ دار، مزدور، صنّاع، تاجر، وظیفہ خوار، اور ملازم پیشہ، غرض ان میں سے کسی
 طبقہ پر نظر ڈالیے ہر طبقہ کا ایک بڑا گردہ اپنے اعمال میں صرف خود بینی اور ذاتی منفعت کا خواہش
 نظر آئے گا اور دوسروں پر اگر اُن کی نظر پڑے گی تو محض اس نیت سے کہ یہ میرے ذاتی مصالح
 کی خدمت کے لیے ایک ”بوجھی اور سرمایہ“ ہیں۔

تم ان کی زبانوں پر انسانیت، مساوات، اخوت، وطنیت، ایثار، قربانی اور ایسی
 قسم کے بہت سے الفاظ پاؤ گے لیکن دراصل اُن کی نظروں میں ”تفضیلت یا خیر“ فقط اسی کے
 معنی ہیں کہ تمنا اُن کی وفات کو ”لذت“ اور نفع حاصل ہو اور بس۔ چنانچہ ان کی حقیقی حالت کا
 نقشہ شاعر کے اس مصرع سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔

اِذَا مِتَّ ظَلَمْنَا فَسَلَّكُمُ الظُّلُمُ

(اگر میں پاسا مر جاؤں تو دنیا میں پھر کبھی ایک فطرہ بانی نہ رہے)

مگر عجب حضرت عیسیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی اصل تعلیم، اور اسلام کی مقدس
 تعلیم نے حیات اجتماعی کے لیے قربانی کو فرض قرار دیا، ایثار، احسان اور اخوت کو بہترین
 فضائل میں شمار کیا، اور علم و عقیدہ کے ساتھ ساتھ اُس کی عملی مثالیں اور تفہیم انسان کو دے

پیش کیے، اور چنانچہ جب ان مذاہب کو فروغ ہوا، اور ان کی پیش از پیش زرتی ہوئی تب
 "میتوری" مذہب کو گھن لگنا شروع ہو گیا، اور آہستہ آہستہ وہ فنا ہونے لگا۔ اس لیے کہ ایسا
 اور قربانی جیسے شریفانہ فضائل کا "حُبِ و اات اور خود غرضی" کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے
 اس اہم اعتراض کے علاوہ اس مذہب پر یہ چند اعتراضات اور کیے گئے ہیں۔
 (۱) اگر خیر و شر کا پیمانہ "شخصی و انفرادی لذت" ہے تو پھر ناممکن نہ سہی مگر سخت دشوار
 ہو جائے گا کہ حسن سلوک اور احسان کو فضیلت کہا جائے حالانکہ دنیا و انسانی کا اس پر
 اجماع ہے کہ یہ بہت بڑی فضیلت ہے۔

(۲) اگر انسانوں کے درمیان باہمی ارتباط کا خیال مطلق نہ کیا جائے یا یوں کہہ دیجئے کہ
 اگر شخص و فرد کو جماعت کا عضو نہ شمار کیا جائے اور اس نقطہ نظر سے اس پر عامل شدہ جماعتی حق
 و واجبات کا اعتبار ترک کر دیا جائے اور ان حقوق و واجبات میں جماعت کے افراد کا جو نفع نقصان
 یا لذت و االم ہے اس کی بھی پرواہ نہ کی جائے تو پھر فضیلت اور ذلت و تخریر اور شر کے کوئی
 معنی ہی باقی نہیں رہتے۔ اور اگر ان امور کا لحاظ ضروری ہے تو پھر لذت شخصی کو خیر و شر کا آلہ
 تسلیم کرنا بالکل غلط ہے۔

(۳) اس مذہب کو صحیح تسلیم کر لینے کے یہ معنی ہیں کہ جو شخص دوسروں کے مصالح
 اور منافع کی خاطر اپنی لذت بلکہ زندگی کو تہ کر اٹھا رکھے تو وہ قابلِ نفرت و حقارت ہے اور
 جو اپنی ذاتی مصالح پر جماعت کی سعادت اور حیات کو قربان کر دے وہ باعثِ عزت و تکریم ہے
 حالانکہ ایسے ذلیل و خوار اور پوچھ نظریہ کہ کوئی ذاتی ہوش بھی ایک لمحے کے لیے قبول نہیں کر سکتا۔

(ب) مذہب سعادۃ عام

مذہب منفعت

اس مذہب کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو اپنی زندگی میں جس چیز کا طالب اور حویلا بننا چاہیے وہ نوع انسانی بلکہ ہر ذی حس کی "سعادۃ و فلاح" ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ جب ہم کسی کام پر خیر یا شر بنونے کا حکم لگائیں اور دیکھیں کہ اس عمل سے لذت و الم میں سے کونسی چیز ظاہر ہوتی ہے تو اس وقت صرف ذاتی اور شخصی لذت و الم پر ہی نظر رکھیں بلکہ تمام نوع انسانی، نوع حیوانی، بلکہ تمام ذی حس اشیاء کے لذت و الم کا لحاظ رکھیں اور یہی ضروری ہے کہ اسے صرف عام حالات زندگی میں یا موجودہ وقتی صورت میں حاصل ہونے والی لذت و الم ہی تک نظر کو محدود نہ رکھا جائے بلکہ اس سلسلہ میں باریک بینی کے ساتھ دوسرے امور مستقبل بعید کے لذت و الم کو بھی پیش نظر لایا جائے۔ بعد ازاں ان اعمال سے حاصل شدہ لذت و الم کا تناسب معلوم کیا جائے۔ پس اگر لذت کا پتہ بھاری ہے تو وہ عمل خیر ہے۔ اور اگر الم کا پتہ دزنی ہے تو وہ عمل شر ہے۔

لیکن اس قاعدہ کو ایک قید کے ساتھ مقید کر دینا ضروری ہے وہ یہ کہ اگر انسان کو چند اعمال کے متعلق یہ اختیار دیا جائے کہ ان میں سے اپنی استطاعت کے مطابق جس کو چاہے کام میں لائے، اور ان میں سے ہر ایک عمل کی لذت کی مقدار الم کی مقدار سے زیادہ ہو مگر ان میں ایک عمل ایسا بھی ہو جس میں باقی اعمال کے مقابلہ میں لذت کی مقدار بہت زیادہ پائی جاتی ہو تو ان اعمال کو اس وقت تک "خیر" نہیں کہا جاسکتا جب تک وہ اس عمل کو بھی اختیار نہ

کرتے جس میں دوسرے اعمال کے مقابلہ میں لذت کی مقدار الم سے بہت زیادہ ہے۔

اور مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ ہمارے پاس تین اعمال (۱) (ب) (ج) ہیں ان میں سے (۱) میں لذت (۸) درجہ کی مقدار میں اور الم (۲) کی مقدار میں ہے اور (ب) میں لذت (۷) کی مقدار میں اور الم (۳) کی مقدار میں ہے اور (ج) میں لذت (۵) کی مقدار میں اور الم (۴) کی مقدار میں پایا جاتا ہے۔

تو ان میں سے ہر ایک عمل پر یہ صادق آتا ہے کہ لذت و الم کے تناسب میں ہر ایک میں الم کے مقابلہ میں لذت کی مقدار ناٹھ ہے تاہم عامل کے لیے از بس ضروری ہے کہ وہ عمل (ب) اور (ج) کے ساتھ ساتھ (۱) کا عامل بھی ہو کیونکہ اگر وہ (ب) اور (ج) کا تو عامل ہوا مگر (۱) کا عامل نہ بنا تو محبوبہ عمل کے اعتبار سے اس کا یہ کردار ”خیر“ نہیں ہے۔

اس لیے کہ عہد و فکر کے بعد یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے اعمال پر خیر کا اطلاق اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ ہماری استطاعت میں جن پُر از لذات اعمال کا ذخیرہ ہے ان میں سے ہم نے اس عمل کے اختیار سے گریز نہیں کیا جو ان اعمال کے باہمی توازن و مقدار کے لحاظ سے زیادہ سے زیادہ قدر و قیمت کا حامل ہے اور جس کا ثمرہ رساوت و لذت، دوسرے کے ہوتے اعمال سے فزوں تر ہے اور یہ اس لیے کہ ہمارا مقصد جبکہ حصول لذت ہے تو بلاشبہ زیر استطاعت اعمال میں وہ عمل کسی طرح ترک نہیں کیا جاسکتا جس کی مقدار لذت دوسرے ممتاز اعمال سے زیادہ ہے۔

بلکہ اخلاق کا فیصلہ ہو گا کہ ان اختیاری اعمال میں سے بنیادی عمل اختیار کے لائق ہے جس کی لذت بمقابلہ الم بہت زیادہ ہے البتہ اگر انسان کی اپنی طاقت و قدرت کے دائرہ میں چند ایسے اعمال ہیں جو لذت کے سبب بننے میں یکساں اور برابر ہیں تو بھراں ہیں

سے ہر ایک عمل اپنی جگہ خیر ہے اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے
 بہر حال اس مذہب کے ارکان ”ابستوریون“ کی طرح کسی عمل سے تنہا عامل کی
 لذت کے خواہش مند نہیں ہیں بلکہ اُس عمل کے ساتھ جس انسانی، حیوانی بلکہ ذی حس فرد
 جماعت کا بھی علاقہ ہو اُن سب کی لذت کا لحاظ ضروری قرار دیتے ہیں، اور عامل کا فرض سمجھتے
 ہیں کہ وہ اپنے عمل کے نتیجہ اور ثمرہ کا محاسب کرتے وقت صرف اپنی ذات ہی کو پیش نظر نہ رکھے
 بلکہ تمام متعلقہ ذی حس کی خیر کو سامنے رکھے اور ”سعادت عامہ“ کا یہ لحاظ کچھ ایک خاص
 فرد یا مخصوص جماعت ہی کے فرائض میں سے نہیں ہے بلکہ ہر فرد اور ہر جماعت کا یہ فرض ہے
 کہ وہ سعادت عام کو پیش نظر رکھے، لہذا فضائل کو فضائل اس لیے کہا جائے گا کہ اُن سے تمام
 انسانوں اور ذی حس اشیاء کے لیے آرام کے مقابل میں لذت زیادہ مشرور بار آور ہوتی ہیں
 اور رذائل کو رذائل اس لیے سمجھا جائے گا کہ اُن سے لذت کے مقابل میں آرام و مصائب کے
 پہل بہت زیادہ ملتے ہیں۔

پس ”سچائی“ (مثلاً) بلاشبہ ”اخلاقی فضیلت“ ہے اس لیے کہ وہ جماعتی سعادت
 اور سعادت عام میں اضافہ کرتی ہے۔ اور جماعتوں کی ترقی و بقا کا مدار ہے اس لیے کہ جبکہ ہم
 ہر وقت اپنی صحت کی حفاظت کے لیے ایک طبیب اور عمارات و پل وغیرہ کی تعمیر کے لیے ایک
 مہندس اور جسم کا خواص معلوم کرنے کے لیے ایک ماہر کیمیا اور طب کی عقل و دانش کو حذاقت
 کی مفید تربیت دینے کے لیے ایک استاد کی ضرورت محسوس کرتے، اور ہمیشہ اُن کے لیے
 محتاج رہتے ہیں پس اگر ”سچائی“ کا وجود نہ ہوتا تو ہم کسی طرح نہ اُن کے اقوال پر بھروسہ کر سکتے
 اور نہ اُن کی رائے سے فائدہ اٹھا سکتے، غرض جب ہم نے ”سچائی“ کے بادلوں سے نہ کوہ
 بلا سعادت کو برستے دیکھا تو تسلیم کرنا پڑا کہ وہ بلاشبہ ”فضیلت“ ہے اور افراد انسانی

از بس ضروری ہے کہ وہ ہمیشہ مد سچائی، کوہی اختیار کریں اگرچہ بعض افراد کے لیے وہ الم کا سبب ہی کیوں نہ بن جائے۔

اور رشوت، (مثلاً) ”اخلاقی رذیلہ“ ہے اس لیے کہ جب حاکم نے مجرم سے ”رشوت“ لے کر اس کو پری کر دیا تو اس کا یہ عمل مجرم کی سبے باکی اور جرم پر بے خونی کا باعث بنا، اور اس کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ ”در رشوت“ کے ذریعہ میں ہمیشہ جرم سے بری ہو سکتا ہوں پس یہ ایک ایسا عمل ہے جو جرائم اور مظالم میں اضافہ کرتا، اور بہت سی حق تلفیوں کا سبب بنتا ہے اور اس طرح وہ جماعت اور جماعتی زندگی کے مصائب و آلام کے لیے پیش خمیہ اور بہت بڑا عذاب ثابت ہوتا ہے لہذا اس کو حرام اور ممنوع قرار دیا گیا اگرچہ وہ جماعت کے کسی فرد (یعنی حاکم یا مجرم) کے لیے نفع اور لذت کا باعث ہی کیوں نہ ہو۔

غرض تمام اعمال کو اسی ایک کسوٹی پر پرکھنا چاہئے، اور جب کسی عمل پر خیر یا شر کے حکم لگانے کا ارادہ ہو تو یہ ضرور زیر بحث آنا چاہئے کہ یہ قوم اور جماعت کے لیے باعث ”لذت“ ہے یا موجب ”الم“ اور پھر یہ غور کرنا چاہئے کہ اگر اس میں لذت و الم دونوں موجود ہیں تو ان دونوں کے درمیان کیا تناسب ہے لذت کی مقدار غالب ہے یا الم کی؟

اس مذہب کے داعی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس میزان میں اعمال کا وزن و قدر بہت دیر طلب اور قدرے مشکل ہے لیکن نتائج اور ثمرات کے اعتبار سے بہت زیادہ مفید دیر یا اور قابل اعتبار ہے۔

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ جبکہ فضائل و رذائل کے اصولوں کو ایسی میزان سے تولد جانا اور ان کی انداز کے خیر و شر کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو ان کی جزئیات کے لیے جدا کسی پہلو کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ جو جزئی جس فضیلت یا رذیلہ کے تحت ہوگی اپنے اصول اور اس

کے مطابق خیر یا شر کہلائی مثلاً ”کرم“ فضیلت ہے اور ”بخل“ رذیلہ اور ”صدق“ خیر ہے اور ”کذب“ شر تو اگر ان میں سے کسی ایک کی متعین جزئی پر حکم لگانا ہے تو اس کے لیے جدا جدا پیمانہ کی حاجت نہیں ہے بلکہ جو حکم اساس اور کلی کو دیا گیا ہے وہی اُس کی جزئیات پر اطلاق کیا جائے گا۔

البتہ براہ راست اس پیمانہ کی ضرورت اُس وقت پیش آئے گی جب کوئی ایسا مسئلہ زیر بحث آجائے جو ان اصول اخلاقی سے باہر ہو اور جس کا خیر یا شر مطلقاً اختلافی ہو جیسی صورت میں جذبات اور ذاتی رجحانات سے بالاتر ہو کر غور کرنا چاہیے کہ اس عادت و خصلت کے لذت و الم یا نفع و مضرت کے درمیان کیا تناسب ہے پس اگر روشن دلائل و براہین اور مشاہدہ و تجربہ سے واضح ہو جائے کہ اس کی لذت اور اس کا نفع اُس کے الم اور ضرر سے کہیں زیادہ ہے تو وہ مشہورہ عادت ”خیر“ ہے خواہ سوسائٹی کے افراد احوال اور وقتی تاثرات کے پیش نظر اُس کو ”شر“ ہی کیوں نہ سمجھتے ہوں اور اگر اس کا الم و ضرر اُس کی لذت و منفعت پر غالب ہے تو وہ عادت ”شر“ کہلائے گی قطع نظر اس سے کہ لوگ اس کو ”خیر“ ہی سمجھتے ہوں اس قسم کے مسائل میں ”پردہ“ اور ”جسم کو گودنا“ جیسے اعمال زیر بحث آسکتے ہیں۔

اخلاقی مباحث میں اس کا نام ”مذہب منفعت“ ہے اور اس کے سب سے بڑے

علمی فیلسوف بنیٹام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) اور جون سٹوارٹ میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) اور سچو بیک ہیں۔

لذت کے متعلق ”مذہب منفعت“ کے ارکان نے جس ”لذت“ کو خیر و شر کا منفعین کی رائے پیمانہ قرار دیا ہے وہ اُن کے یہاں بہت وسیع معنی میں مستعمل ہے

یعنی اُس کے دائرہ میں حسی مصنوعی جسمانی اور عقلی دردِ معانی سب قسم کی لذات شامل ہیں اور بہت سے منفعین کہ جن میں بنام بھی شامل ہے ایک لذت کو دوسری لذت پر کیت (مقدار) کے لحاظ سے فضیلت دیتے ہیں یعنی وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کون سی لذت بڑی ہے اور کون سی چھوٹی؟

بنام کی رائے یہ ہے جبکہ تمام لذتیں اس صفت میں مشابہ اور متحد النوع ہیں کہ وہ "لذت" ہیں تو جن اعمال میں یہ وصف موجود ہے از بس ضروری ہے کہ اُن کے باہم فضیلت کی قدر و قیمت کے تناسب و امتیاز کا مدار شدت و ضعف، قوا و اقدار، اور قرب و بعد پر ہو۔ بنام کے بعد میل کا زمانہ آیا تو اُس نے یہ رائے ظاہر کی کہ لذتوں کو ایک ہی نوع میں متحد ماننا صحیح نہیں ہے بلکہ اُن میں بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے۔ یعنی جن طرح ایک لذت دوسری لذت سے بڑی ہوتی ہے۔ اسی طرح اُن کے باہم شرف اور مجر میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ مثلاً عقلی دردِ معانی لذتیں شرف و فضل کے اعتبار سے جسمانی لذتوں سے بلند ہونگی، اسی طرح مصنوعی لذائذ کا رتبہ حسی لذائذ کے مقابل میں اعلیٰ دارِ فہم ہوگا۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب عام نظروں میں لذائذ کے درمیان چھوٹے اور بڑے ہونے کا فرق محسوس نہ ہوتا ہو تو پھر یہ کس طرح شناخت کیا جاسکتا ہے کہ یہ لذت دوسری لذت سے بڑی یا قدر و قیمت کے لحاظ سے افضل ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ اربابِ بصیرت اور ماہرینِ اخلاقیات کے ہاتھ میں ہے اور اُن ہی کو یہ منصب حاصل ہے کیونکہ وہ ہر دو لذتوں کی اول آزمائش کرتے ہیں اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے کر اختیار کر لیتے ہیں اور باوجود اس علم کے کہ اختیار کردہ لذت میں تکالیف و مصائب بھی پوشیدہ ہیں وہ اُس ہی کو منتخب کرتے ہیں، اور کسی قیمت پر ترک کردہ لذت کی بڑی سے

بڑی مقدار کو اُس کے عوض میں لینا پسند نہیں کرتے۔ یہ کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ اپنی
مذاقت و جہارت سے دوزخ کی صحیح عقیدت کا اندازہ لگا لیتے اور افسوس و غم کے مقابلہ
میں مفضل اور ادنیٰ کو چھوڑ دیتے ہیں۔

کیا اس سوال کے وقت سائل نے اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ عام طور پر ایک
جاہل اپنے جہل پر اسی طرح مطمئن اور خوش نظر آتا ہے جس طرح ایک جویاے علم اپنی علمی تحقیق
و کاوش پر شادان و نازان ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود ایک فطرتی دوزخ انسان سے کبھی یہ
توقع نہیں کیا جاسکتی کہ وہ ہر وہ متضاد اوصاف دیکھنے والے انسان کی مساوی مسرت کی بنا
پر جہل کو علم کے برابر یقین کرے اور جو علم کو ترک کرے جہل پر قناعت کر لے اسی طرح کسی
طالب علم سے یہ امید نہیں ہو سکتی کہ وہ ذکاوت و علم کے مقابلہ میں کسی جڑی سے بڑی جانی
لذت کو قبول کرنے پر آمادہ ہو جائے نیز ایک عامی جاہل "لذتِ علم" اور "لذتِ جسمانی" کے
باہم افضل و مفضل کا حکم لگانے سے عاری نظر آتا ہے۔

یہ بات بھی لائقِ توجہ ہے کہ جس سوادت (لذت و منفعت) پر انسان کی نگاہیں لگی
رہتی ہیں انسانی طبائع کے اختلافات سے اُس کی انوار کے باہمی انداز میں تفاوت بھی یقینی
ہے چنانچہ جس طرح جہان اور انسان کی لذات کے مابین اختلافات ایک بڑی امر ہے اسی
طرح غافل اور جاہل کی لذت و منفعت (سعادت) میں نمایاں تفاوت ہے اور اسی تفاوت
و اختلاف کی پشت پر وہ جہان عقل و خرد ہے کہ جس کے درمیان وہ انسان اپنی حیات کی منزل
کرتا ہے۔

پس اگر اُس کا یہ "عالم عقل" محدود اور تنگ ہے تو اُس کے لیے حصولِ لذت آسان

۱۔ مختصر فصل ثانی رسالہ "میل" از کتاب مذہبِ اسفند۔

کیونکہ اُس کا دائرہ بھی تنگ اور محدود ہی ہوگا۔ اور اگر اُس کا ”جہان عقل“ وسیع ہے تو پھر اُس کے لیے اُن لذتوں کا حصول کہ جن کے لیے یہ چشمِ براہ ہے۔ بہت دقت طلب ہے کیونکہ وہ اپنی لذت کا طالب ہے جن کا مقام بہت بلند در رفیع و اعلیٰ ہے۔

میل کا تول ہے کہ جو شخص معمولی لذتوں کا خواہشمند ہے اُس کو کافی فرصت ہے کہ وہ اُن لذتوں کو زیادہ سے زیادہ حاصل کرے لیکن جو شخص وسیع النظر ہے وہ تو یقین رکھتا ہے کہ جو کچھ بھی اُس کو حاصل ہے وہ ناقص اور مقصد کے لیے ناکافی ہے اور اس سے بہت زیادہ کی ضرورت و حاجت ہو کر ساتھ ہی وہ اپنے حوصلہ کے مطابق اس نقص کے تحمل و برداشت کا خوگر بھی ہوتا ہے اور اُس کو یہ تکلیف دہ تصور کبھی نہیں ہوتا کہ دوسرے اشخاص کو میری ہی طرح اس لذت کے ناقص ہونے کا شعور کیوں نہیں ہے اور کیوں وہ میری طرح اس کے حصول میں ”بقی ریز“ نظر نہیں آتے۔ اس لیے کہ وہ یہ جانتا ہے کہ جس شخص میں یہ شعور موجود نہیں ہے وہ ساداتِ کبریٰ اور خیر اکبر سے محروم ہے اس لیے قابلِ رحم ہے نہ کہ لائقِ رشک و حسد۔

اُس کے سامنے یہ حقیقت ہمیشہ عریاں رہتی ہے کہ مشکر اور مصیبت زدہ ”انسان“ دنیا فاش باش و راحت کو ش ”خنزیر“ بننے سے اچھا ہے اور ”مصابہ کا شکار“ ہونے، اور عیامِ زہر نوش کرنے کے باوجود ”سقراط“ دنیا نوش عیش سے دقوت پنے سے بہتر ہے۔

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو لذت کی کیرت و مقدار کی جانب توجہ دینے کی بجائے افواجِ لذائذ میں سے اشراف و اعلیٰ اور بہترین لذت کے واسطے ہوتا چاہیے۔

ہارج الیوٹ کہتا ہے کہ جب تک ہم اپنے افکار و خیالات کو وسعت نہ دیں اور اُن میں بلندی نہ پیدا کریں، اور جن چیز کو اپنے لیے پسند کرتے ہوں دوسروں کی منفعت کے لیے

بھی اُسی کو پسندیدہ نہ سمجھیں اُس وقت تک ہم ہرگز "سعادتِ کبریٰ" کو حاصل نہیں کر سکتے مگر یہ واضح رہے کہ سعادت کا یہ بلند مقام اپنے اندر سخت مصائب و آلام پوشیدہ رکھتا ہے تاہم جن کی طبائع ارتقا اور بلندی کی خواہشمند ہیں وہ ہر حالت میں اس کو پسند کرتی اور اُس کے حصول کی خاطر ہمہ قسم کے مصائب و آلام کو انگیختہ کرتی ہیں کیونکہ وہ اس کی خیر و خوبی کی صحیح قدر و قیمت جانتی ہیں۔

سعادت کی اس قسم کا بنیادی درجہ طبیعتِ نفسِ فطرتِ روح اور انسان کا وہ عالمِ عقل ہے کہ جس کے ماحول میں وہ زندگی گزار رہا ہے، سو اگر یہ طبیعت و فطرت پاک اور عمدہ ہو اور اُس کی زندگی کے لمحات اکثر و بیشتر یا ہمیشہ ترقی و بلندی کے عالم میں بسر ہو رہے ہیں تو پھر وہ بلاشبہ "انوارِ سعادت" ہی کی منظر کشی رہے گی، اور اُسی کی روشنی میں تمام کام انجام دیں گے۔ تاہم یہ مذہب بھی نقد و تنقید سے محفوظ نہیں ہے اور اس پر بھی حسب ذیل اعتراضات کئے گئے ہیں۔

(۱) اس مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم لگانے کے لیے ضروری ہے کہ اُس سے جو لذت و الم پیدا ہوتے ہیں اُس کا حساب اُن تمام انسانوں کے اعتبار سے لگانا چاہیے جن پر عمل کے اُن لذت و آلام کا اثر پڑتا ہے۔

دوسرے پیرایہ بیان میں یوں سمجھے کہ کسی عمل پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لیے پُر حلقہ افراد و اغیار کے طبقہ اثر کے درمیان، یا موجودہ افراد قوم اور آنے والی نسل کے درمیان لذت و آلام کے تناسب کا حساب لگانا ضروری ہے۔

پس اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر عمل کے نتائج اور تناسب کے حساب پر ذرا قنیت اطلاع سخت دشوار بلکہ ناممکن ہو۔ اس لئے کہ ہم ایک عمل کو اگر اپنی قوم کے لئے نفع بخش سمجھتے

ہیں تو دوسری قوم کے لیے اُسی قدر مضرت رساں پاتے ہیں، اور اگر ایک عمل کو اپنے اور معاصرین دہم زمانہ کے لیے مفید یقین کرتے ہیں تو آنے والی نسلوں کے لیے اُسی قدر نقصان دہ جانتے ہیں، نیز یہ کہ کبھی آنے والی نسل کے اعداد و شمار معاصرین کے اعداد و شمار کے تناسب سے کہیں زیادہ ہوتے ہیں تو پھر ان حالات میں لذت دالم کے حساب میں انتہائی دشواری پیش آتی ہے، اور اس طرح علی زندگی دشوار سے دشوار تر ہو جائے گی۔ مثلاً یہ سوال کہ معادن (کانوں) کی دریافت کیا ایسی صورت میں خیر اور نفع بخش کہی جاسکتی ہے کہ وہ موجودہ نسل کے لیے تو مفید ہے مگر آنے والی نسل کے لیے مضار و نقصان رساں؟ یا کیا حکومت کسی ایسے مخصوص طریقہ کو حتی طور پر اختیار کرے کہ جو موجودہ نسل کے لیے تو مفید نظر آتا ہو مگر ساتھ ہی اس کا خوف بھی ہو کہ وہ اخلاف و اولاد کے لیے بھاری بوجھ ثابت ہوگا؟

اس سے بھی زیادہ قابل توجہ یہ بات ہے کہ اگر ہم لذت دالم کے اس حساب میں حیوانیات کو بھی شامل کر لیں تو کیا ان کے اور انسان کے درمیان تقاضیل لذات میں کوئی نسبت یا درجہ قائم ہو سکے گا؟ اگر نہیں ہو سکے گا بلکہ درجن کے لیے لذت کی حیثیت یکساں ہی رہے گی اور اس طرح ایک انسان کی وہ لذت دالم، کتنا ہی بھیڑ یا غرض ہر ایک حیوان کی لذت دالم کے مساوی ہو جائیگی تو پھر کس حق سے انسان کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ اپنے ذاتی نفع کے لئے مرغ کو ذبح کرے یا ایک جانور کو انسانی علاج کی خاطر شتر مرغ کے لیے قتل کر کے کام میں لائے اور اگر ان کے باہر فضیلت کی نسبت قائم کی جاسکتی ہے تو وہ کون سا پیمانہ ہے جس کے ذریعہ یہ خدمت انجام دی جاسکتی ہے، اور وہ کون سا طریقہ ہے جس کو اس کے لیے کام میں لایا جاسکتا

ہے؟

کیا اس صورت میں قدم قدم پر غلطی اور خطا کا امکان نہ ہوگا اور ہم قریب ہونے کے

جائے حق سے بہت دور نہ پڑ جائیں گے؟

(۲) در سعادت عامہ کا پیمانہ جبکہ محدود اور مستقل زمین پیمانہ نہیں ہے تو پھر کسی عمل پر خیر و شر کا حکم لگانے میں اختلاف کی بہت زیادہ گنجائش نکل آتی ہے۔ کیونکہ حکم کا مدار تولد و تہ و عالم کے مابین نسبت پر قائم ہے، ایک کو اس عمل سے زیادہ حفظ و نشا کا حاصل ہوتا ہے اور دوسرے کو کم اور تیسرے کو بالکل نہیں۔ تو لا محالہ اس عمل کے خیر یا شر مہونے کا حکم بھی اسی فرق مراتب کے اعتبار سے ہونا چاہئے۔ مثلاً موسیقی سے ایک شخص اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ عقل و ہوش کھو دیتا، اور یا بے تحاشا ہنسنے لگتا اور یا بے خود ہو کر رونے لگتا ہے، لیکن یہی موسیقی دوسرے پر بہت کم اثر انداز ہوتی ہے اور تیسرے انسان پر مطلق اثر نہیں کرتی تو اب ان فرق مراتب میں لذت کو کس طرح خیر یا شر کا پیمانہ بنا کر اعمال کا وزن کیا جاسکتا ہے؟

(۳) یہ مذہب بھی انسان کو اپنی ہمت اور کڑا ناہ نظر بناتا ہے، اس لیے کہ اس کی تنظیم اعمال کے نتائج کو صرف لذت و عالم ہی کے دائرہ تک محدود رکھنا چاہتی ہے، اور وہ عالم کی بنیاد صفات اور جن اخلاقی حسن کی بدولت ان اعمال کا صدور و موافق کے حسن و جمال کی طرف متوجہ نہیں کرتی اور فکر و ہمت کی بلند پروازی کے آڑے آتی ہے۔

(۴) زندگی کی سرخس و غایت کو فقط حصول لذت اور ترک انہم سے محدود کر دینا انسان شرف و مجد سے گرجانا، اور ہستی کی جانب مائل ہو جانا ہے اور یہ بات انسان کی شان کے لحاظ خلاف ہے، یہ تو صرف حیوانات ہی کے لیے موزوں ہے۔

ان اعتراضات کے اگرچہ بہت سے جوابات دیے گئے ہیں لیکن یہ مقام ان کے ذکر کا محل نہیں ہے تاہم یہ واقعہ ہے کہ بہت سے اخلاقی مذہب کے متقابل میں عہد حاضر میں اس مذہب مذہب المذہب اور چون اسٹورٹس نے ان اعتراضات کے بہت مفصل جوابات دیے ہیں تاہم

اخلاقی مذہب (مذہب منفعت) کی اثاثت بہت زیادہ ہے، اور وہ بہت زیادہ مقبول ہے۔
اس لیے کہ عقل کی بیداری، اور درست نظر کی جانب راہنمائی میں اس کا بہت بڑا حصہ، اور
بہت بڑا درجہ ہے۔

اس نے انسانی زندگی کو ایک رُخِ خود غرضی پر چلنے سے روکا اور مطالب کیا کہ انسان
کو اپنی "سعادت" کے ساتھ دوسروں کی سعادت کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ یہ واضعین قوانین کو
یہ حکم دیتا ہے کہ وہ ایسے قوانین بنائیں جو تمام انسانوں کے لیے یکساں طور پر مفید ہوں اور جراثیم پر
قانون کی جانب سے سزا مقرر ہو، امدان میں یہ دیکھا جائے کہ کون سا جرم "معاذ عامہ" کے اعتبار
سے کسی درجہ آلام و مصائب کا سبب بنتا ہے۔ اور جراثیم کے مقابلہ میں جن سزائوں کو مقرر کیا
جائے ان میں بھی اس کا لحاظ رکھا جائے کہ عام انسانوں کے لیے ان کے اندر آلام کے مقابلہ میں
کس درجہ زیادہ فائدہ کا فائدہ پہنچتا ہے (یعنی فائدہ اٹھاتا ہے)۔

ان اعتراضات کے اگرچہ بہت سے جوابات دے گئے ہیں لیکن یہ مقام تفصیل کا
محل نہیں ہے تاہم مختصر طور پر ترتیب وار ان کا اس طرح جواب دیا جاسکتا ہے۔

(۱) مذہب سعادت عام (منفعت عام) کے پیش نظر یہ تصور ہی غلط ہے کہ کسی عمل
کے خیر و شر پر حکم لگانے کے لیے ایک مخصوص نسل و قوم اور اس کے اعیانہ اقدام کے درمیان
لذت و اہم کے تناسب و اتار کو وزن کیا جائے بلکہ اس مذہب کے مطابق وہی عمل خیر یا
شر ہو گا جو تمام کائنات انسانی کو ایک ہی انسان اکبر قرار دے کر یہ وزن کرے کہ یہ عمل لذت
و اہم کی باہمی اقدار کے پیش نظر کیا حیثیت رکھتا ہے، یہاں "غیر" کا تصور ہی سراسر غلط ہے
اور یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ ایک عمل کو اگر ہم ایک قوم کے لیے نفع بخش سمجھتے ہیں تو دوسری
قوم کے لیے یقیناً مصرت و سزا لیتیں کرتے ہیں، اس لیے کہ جو عمل یہ حیثیت رکھتا ہے وہ بلا

خیر اس وقت تک سو خیر نہیں کہلایا جاسکتا جب تک اس میں نفع عام کی استعداد پیدا ہو جائے
 ورنہ تو اس سے بندہ بالاعمال جو بھی حیثیت واستعداد رکھتا ہو اس کی جگہ لے گا اور ”خیر“ کہلا
 کا مستحق قرار پائے گا غرض اس اصول کے پیش نظر سعادت عام ہی کسی عمل کے خیر و شر مونی
 کے لیے پیمانہ بن سکتی ہے اور اس صورت میں موجودہ نسل اور مستقبل میں آنے والی نسل کے
 اعداد و شمار کے باہم کثرت و قلت کا سوال بھی بے معنی ہو جاتا ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا
 ہے کہ کسی عمل میں ”سعادت عام“ کی جستجو اور اس کی قدر اعلیٰ کی تلاش دو حصوں پر تقسیم کی جائے
 ایک وہ اعمال جن کی سعادت عام رہتی دنیا تک تمام کائنات انسانی کے لیے یکساں ہو اور
 دوسرے وہ اعمال جو ایک مخصوص دور تک مثلاً حیثیت رکھتے ہوں اور دوسرے دور میں
 ان کی جگہ دوسرے اعمال لے لیں لیکن دونوں حالتوں میں خیر و شر کا پیمانہ ”سعادت عام“ ہی
 رہے اور معادن کی مثال خود سوال کے نقص پر دال ہے اس لیے کہ معادن کی دریافت یا
 اس کا استعمال جہاں تک دریافت اور استعمال کا تعلق ہے ہر ایک دور میں تمام انسانوں
 کی حاجات کے لیے مفید اور نافع ہے بحث اگر ہو سکتی ہے تو طریق استعمال اور عمل استعمال
 کے تفادیت سے ہو سکتی ہے اور بالآخر اس کا جواب بھی یہی دیا جائے گا کہ اس کے لیے سعادت
 عام ہی کا پیمانہ لائق اعتماد ہے نیز ”سعادت عام“ کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ وہ بظاہر حال کسی
 فرد کے لیے بھی نقصان رسا نہ ہو بلکہ مجموعہ ذریعہ انسانی یا ذی حیات انواع کیلئے کسی عمل کا
 مفید ہونا اس عمل کے ”خیر“ ہونے کے لیے کافی ہے اس لیے اگر تشریح اعضاء کی خاطر یا نوع
 انسانی کی بقا و صلاح کے پیش نظر کسی حیوان کو ذبح کرنا مذہب ”سعادت عام“ کے سانی
 نہیں ہے خصوصاً جبکہ اس مذہب کے مطابق مقدار سعادت (لذت) کی جستجو کی بجائے
 کیفیت سعادت (لذت) کی تلاش اور اقدار کے لحاظ سے افضل و اعلیٰ لذت کی

نکر ہی منتہائے نظر ہو تو نوع انسانی بلکہ ذی حیات انواع کی سعادت اگر نوع حیوانی کے بعض اصناف کی قربانی طلب کرے تو اس کو "سعادت عام" کے خلاف سمجھنا بعید از انصاف ہے اسی طرح موسیقی کی مثال دے کر تمام انسانوں کے درمیان اقدار سعادت کا تفاوت ظاہر کرتے ہوئے "سعادت عام" کے فیصلہ کو مشکل اور ناممکن بتلانا بھی اس لیے صحیح نہیں ہے کہ موسیقی کے خیر و شر مہونے پر سعادت عام کا فیصلہ اس طرح نہیں کیا جائے گا کہ اس میں کسی ایک فرد کی طرح متاثر ہو اور دوسرے نے اس کے مقابلہ میں کس درجہ تاثر قبول کیا یا قطعاً کوئی اثر نہیں یا بلکہ اس کی بجائے فتن اور ناپ تول کر کے یہ دیکھا جائے کہ موسیقی انسانی کردار میں مجموعہ اخلاق انسانی پر کس پہنچ سے اثر انداز ہوئی اور اس نے عام افراد انسانی کی سعادت (لذت اعلیٰ) کے حصول میں کس حد تک نفع پہنچایا نقصان دیا خلاصہ یہ کہ جو عمل عام طور پر افراد انسانی کی لذت اعلیٰ کے لیے مفید ہو گا وہ "خیر" کہلائے گا خواہ وہ بعض افراد کے لیے بظاہر حال نقصان دہ نظر آتا ہو اور اگر مضر ہو گا تو وہ "شر" کہلانے کا مستحق ہو گا قطع نظر اس سے کہ وہ بعض افراد کے لیے نفع بخش ہے نیز یہ اعتراض بھی قطعاً بے محل ہے کہ یہ مذہب انسان کی ہمت کو سہت اور نظر کو کوتاہ کرتا کیونکہ زندگی کی غرض و غایت کو نقطہ حصول لذت اور ترک الم کے اندر ہی محدود رکھتا ہے اور اعمال کے خیر و شر پر حکم لگاتے وقت اعمال کے ذاتی حسن و جمال کو معیار قرار نہیں دیتا۔

یہ اعتراض اس لیے صحیح نہیں ہے کہ "مذہب سعادت عام" جبکہ اس کی دعوت دیتا ہے کہ انسان کا منتہائے نظر اعلیٰ سے اعلیٰ "لذت و سعادت کا حصول ہونا چاہیے اور وہ لذت کو جسمانی لذات میں ہی منحصر نہیں رکھتا بلکہ روحانی لذات کی بلند سے بلند پر نوع لذت کو منتہا قرار دیتا ہے گویا وہ انسان کی فکر و وسیع اور ہمت بلند کو ہمیز کرتا ہے کہ وہ سعادت عام

کے بیان کو ہاتھ میں لے کر اس دادی وسیع دامن کی اُس حد تک باور پیمائی کرے کہ حصول سعادت
 ابدت میں کامیاب ہو جائے اور یہ اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ وہ اعمال کے
 ذاتی حسن و قبح کو پیش نظر نہ رکھے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ جو عمل اپنے اندر ذاتی حسن نہیں رکھتا وہ سچا
 بلکہ سعادت عام کا کیسے سبب بن سکتا ہے پس انسان جس قدر وسیع النظر اور بندہ بہت ہوگا
 اُسی قدر بندہ بالاسعادت عام کے حصول میں کامیاب ہوگا تو "سعادت عام" کو خیر و شر
 کا پیمانہ انسانی عظمت کو بڑھ نہیں لگاتا بلکہ اُس کی عظمت کو چار چاند لگا دیتا ہے اور انسانی
 فکر کو حصول لذت و ترک الم کے دائرہ میں محدود نہیں رکھتا بلکہ اعمال کے ذاتی حسن و جمل
 کی اقدار کو قیاس سے قیاس تر بنا دیتا ہے۔

مذہب فراست

"ہر ایک انسان میں ایک ایسا فطری ملکہ پوشیدہ ہے جس کے ذریعہ وہ نتائج معلوم
 کے بغیر فقط نظر سے خیر و شر کو معلوم کر سکتا ہے"
 یہ مذہب فراست کا نظریہ ہے۔

اور اگرچہ زمانہ اور ماحول کے فرق سے اس ملکہ میں بھی قدرے اختلاف پایا جائے
 لیکن اس کی اصل حقیقت اور اس کا خمیر تمام انسانوں کی سرشت میں یکساں موجود رہتا ہے
 پس انسان جب کسی عمل پر نظر ڈالتا ہے تو فوراً اُس پر ایک الہامی کیفیت طاری

ہو جاتی ہے اور وہ اول نظر میں اُس عمل کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا لیتا ہے۔ اور پھر حکم کر سکتا ہے کہ وہ خیر ہے یا شر۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کا اس پر قریب قریب اتفاق ہے کہ سچائی، سخاوت اور شجاعت جیسے اعمال، فضائل میں داخل ہیں اور جھوٹ، سخی، بزدلی، رذائل میں۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ جو بچہ ابھی علم کے میدان سے قطعاً نا آشنا ہے وہ بھی غور و تامل کے بغیر یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ جھوٹ اور چوری بُری چیز (شر) ہیں اور اس لیے وہ چور کو نہایت حقارت سے دیکھتے اور اُس کے عمل کو حرم مانتے ہیں۔ حالانکہ وہ جھوٹ یا چوری کے اجتماعی نقصانات، اور اُن کے نتائج و ثمرات بد کے متعلق اُن دور اندیشانہ نظریوں سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں جو علم کی ترقی کے بعد حاصل ہوتے ہیں۔

بہر حال ہمارے اندر یہ فطری اور طبعی قوت ہے کہ کسی اور انسان کی نہیں، اور مبدیہ فیاض نے یہ فیض اسی طرح بخشا ہے جس طرح اُنکھ کو دیکھنے اور کان کو سننے کا فیضان عطا ہوا ہے۔ اور جس طرح محض نگاہ کے ذریعہ ہم کسی شے کے سپید یا سیاہ ہونے کا حکم لگاتے یا محض سماعت سے یہ اندازہ کر لیتے ہیں کہ یہ خوش آواز ہے اور یہ بد آواز، اسی طرح ایک نظر میں اس قوت کے ذریعہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عمل خیر ہے اور یہ شر، اور ہمارا یہ فیصلہ اس عمل کی غایت اور اُس کے نتیجہ کے حاصل ہونے کے بعد نہیں ہوتا اور نہ حصول لذت و گریزِ اِزالہ کے پیش نظر ہوتا ہے بلکہ ہماری طبیعت و فطرت خود بخود اس طرف رہنمائی کر دیتی ہے۔ لہذا ”صدق“ بہر حالت میں خیر ہے اگرچہ وہ ہزار قسم کے آلام و مصائب کا سبب کیوں نہ ہو، اور ”کذب“ بہر کیف شر ہے اگرچہ وہ لاکھ قسم کی لذتوں کا باعث ہی کیوں نہ ثابت نہ ہو۔ ”مذہب فراست“ اسی کی دعوت دیتا، اور اسی نظریہ پر اخلاق کی بنیاد قائم

کہتا ہے اور کہتا ہے کہ اعمال اخلاقی دسائے دوزاخ نہیں ہیں بلکہ خود مقصود بالذات ہیں، اور فضائل کی قدر و قیمت اس لیے ہے کہ وہ فضائل ہیں، اس لیے نہیں ہے کہ ان کے نتائج و ثمرات سے لذت کا حصول اور الم سے گریز لازم آتا ہے۔

اس حقیقت کے پیش نظر مذہب فراست، مذہب سعادت سے بچید و جو متاثر ہے۔

(۱) فضائل ہر طرح، ہر جگہ اور ہر زمانہ میں فضائل ہیں ان فضائل کا ہونا کسی طرح و غایت کے تابع نہیں ہے کہ اگر یہ اس تک پہنچا دیں تو خیر و نہ شر۔
(۲) فضائل بذہی امور میں سے ہیں ان کی صحت کے لیے پران و دلیل کی حاجت نہیں ہے۔

(۳) یہ اپنے اوصاف میں شک و شبہ سے پاک ہیں اس لیے یہ ناممکن ہے کہ کسی وقت بھی ان کو شر یا ان کی ضد کو خیر کہا جاسکے۔

اس قوت و فراست کا نام بعض علماء نے ”دردان“ رکھا ہے اس لیے کہ (دردان) تمام افراد انسانی میں طبعی طور پر موجود ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ جاتا ترقی کے اعتبار سے یہ قوت سب افراد میں یکساں طریقہ پر پائی جاتی ہے بلکہ اصل مقصد یہ کہ حائر سماعت و بصارت کی طرح یہ بھی ہر ایک انسان میں دو بعیت ہے اور جس طرح سماعت و بصارت کے قوت و ضعف کے اعتبار سے سب انسان یکساں نہیں ہوتے اسی طرح تمام ملکات انسانی کا حال ہے کہ وہ ہر ایک میں ابتداء و آفرینش سے موجود تو ہوتے ہیں مگر تربیت اور ماحول کے اثر سے اپنے درجہ ترقی میں مختلف حیثیت سے پائے جاتے ہیں۔

”مذہب فراست“ کے قائل اگرچہ اصل مذہب کے مطلق اتفاق رکھتے ہیں لیکن

اُس کی تفصیلات میں اُن کی آراء مختلف ہیں۔

بعض اُس قوت کا منبع ”مشغور“ کو سمجھتے ہیں اور بعض ”عقل“ کو نیز بعض کا خیال ہے کہ ”فراست“ کے ذریعہ ہم ہر حادثہ اور جزئیہ کے متعلق خیر یا شر کا حکم لگا سکتے ہیں، اور دوسروں کی رائے ہے کہ ”فراست“ ہم کو صرف کلیات سے مطلع کرتی ہے یعنی یہ کہ صدق یا خیر ہے اور کذب، شر۔ اور جزئیات سے اطلاع دینا اُس کا کام نہیں ہے بلکہ کوئی جزئی پیش آجائے تو قوتِ عقلیہ قوتِ نتیجہ کا یہ کام ہے کہ وہ ”فراست“ کے بتائے ہوئے عام قاعدہ کی مدد سے یہ حکم لگائے کہ یہ خیر ہے یا شر۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ مذہب اپنی تفصیلات کے بارہ میں مختلف آراء کے باوجود انسان کو یہ سکھاتا ہے کہ اُس کو اپنے اعمال و کردار میں لذت و الم کے سوال سے بالاتر ہونا چاہئے اور قوانین اخلاق اور اُس کے احکام ہرگز اعمال کے ثمرات اور لذائذ و الم کے تصورات کے ماتحت نہیں آ سکتے کیونکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ نفسِ انسانی میں ”ضمیر“ کی آواز ہر وقت انسان سے سرگوشی کرتی اور اُس کو خیر کے لیے آمادہ کرتی رہتی ہے۔

پس ”بِخیر“ لذت و سعادت کا پھل اور ثمرہ تو عطا کرتا ہے، اور انسان کو ایک حد تک لذت سے رغبت اور الم سے گریز کی جانب بھی چلاتا ہے لیکن ”ضمیر“ کسی حالت میں بھی اس شرط و زوم کی ماتحتی قبول نہیں کرتا، بلکہ اس کے برعکس کبھی کبھی وہ انسان سے اس کا طالب ہوتا ہے کہ ادائیگی فرض کی خاطر وہ لذت بلکہ زندگی کو بھی قربان کر دے۔ لہذا فرض کے ساتھ لذت سے محرومی اور رسائی الم کے کتنے ہی سامان کیوں نہ ہوں وہ ”فرض“ ہی رہے گا، اور خیر کتنی ہی مشقتوں اور کلفتوں کا باعث کیوں نہ بنے وہ ”خیر“ ہی کہلائے گا۔

انسان کے شرفِ انسانیت کی انتہائی پستی ہوگی اور اُس کی بزرگی و کرامت

کی سخت توہین، اگر وہ اعمال کے لذت دالم کو توڑنے کے لیے پہلے ایک ترازو قائم کرے اور پھر توازن دیکھنے کے بعد ان کو اختیار کرے یا ان سے اجتناب۔ اور اگر اُس کے لیے یہ ضروری ہے تو پھر تو یہ ایک کاروباری زندگی ہوئی نہ کہ اخلاقی زندگی۔

بلاشبہ اخلاقی زندگی کا مقام اس سے بلند و بالا ہے اس لیے انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنے ضمیر کی آواز پر کان لگائے اور اس کے الہام کو منے، اور اُسی کے اختیار پر سیر کے احکام کی تعمیل کرے کیونکہ یہی دراصل انسان کو اُس کی قابلیت و استعداد کے مناسب بلند رتیبہ اور صاحب شرف بناتی ہے یا ذلیل و پست کرتی ہے۔

فلاطون ”فراسنی“ یا ”وجدانی“ اور ارسطو ”سعادت“ تھا، اگرچہ ارسطو کا مذہب سعادت ”متفعین“ کے ”مذہب سعادت“ سے بلند و رفیع ہے۔

سنسکرت نے فلاطون کے مذہب کو ارسطو کے مذہب پر ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے۔

مذہب سعادت پر مذہب فرست کی ترجیح کے مسئلہ کو دوسری طرح میں سمجھ کر

غلط بات ہے کہ زندگی کی غرض رغایت سعادت (حصول لذت) ہی کو قرار دیا

جائے یہ تو اشیاء کے لیے بہت بڑا مشاہدہ ہے اور ساتھ ہی اپنے ضمیر کو بھی گمراہ

کرتا ہے، اس لیے کہ انسان تمام اعمال میں ”سعادت“ کو زیرِ بحث نہیں لائے بلکہ

بعض حالات میں ایسے فرض کی خاطر جو نفع و سعادت سے بھی بلند ہو انسان اپنے

اختیار سے ہر قسم کی سعادت کو قربان کر دیتا ہے.....

حقیقت بھی یہ ہے کہ ”سعادت“ کا جب ”فرض“ سے مقابلہ پڑ جائے تو سعادت

(لذت) قابلِ ذکر چیز ہی نہیں رہتی۔ انسان کے لیے اس سے زیادہ پست درجہ

اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت بھی ”سعادت“ کو فرض پر ترجیح دے.....

اور لباً اور ذاتِ فضیلت اور اُس سعادت (لذت) کے درمیان کوئی مخالفت نہیں پائی جاتی جس کو ارسطو نے تنگ دامنی کے باوجود اختیار کیا ہے۔ پس عام حالاتِ زندگی میں خدا کے تعالیٰ کی مشیت کا اگر یہ فیصلہ ہے کہ انسان "فضیلت" کے بلند مقام کے لیے سعادت کے حصول کی سعی و کوشش میں مصروف رہے تو اُس کی مشیت کا تقاضہ یہ بھی ہے کہ جب خاص حالات میں "سعادت" کا فرض ہے، اور اُس وقت "فرض کے علاوہ کسی کے لیے جگہ باقی نہ رہنی چاہئے۔ یہ حکمت و فلسفہ کا اولین اصول ہے بلکہ تنہا یہی ایک قاعدہ "حقیقت کے عین مطابق ہے، اور بلاشبہ اسی کو روشن فلسفہ کا لقب دنا چاہئے۔ اور جو شخص بھی اس قاعدہ "قاعدہ اخلاق" سے نا آشنا ہے اُس سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ حیاتِ انسانی کے کسی شعبہ کو بھی سمجھ سکے اور اس لیے از بس ضروری ہے کہ انسان اس راوی پر خط میں گم ہو جانے سے بچنے کے لیے شاندار جدوجہد کرے۔"

فلاسفہ قدیم میں سے جو گروہ اس مذہب کا قائل ہوا ہے وہ "رداقیین" کے نام سے موسوم ہے اور یہ مشہور یونانی فلسفی "زینیون" (۳۴۲ - ۲۷۰ ق م) کے مقلدین کا گروہ ہے۔ ان کو رواقی (Stoics) اس لئے کہا جاتا ہے کہ زینیون "ایتھنز میں اپنے شاگردوں کو ایک فرین و منقش بالا خانہ (رداق) میں بیٹھ کر تعلیم دیا کرتا تھا۔"

زینیون۔ ایتھنز کا معاصر ہے اور اس کی تعلیمات کا مخالفت و مقابل، جب ایتھنز یہ تعلیم دے رہا تھا کہ زندگی کا مقصد وحید "ممکن سے ممکن درجہ تک بڑی سے بڑی لذت"

حاصل کرنا، اور انسان کے لیے خواہشات کو ضروری طور پر زندہ اور تازہ رکھنا ہے۔ اسی وقت زمینوں ضبط نفس، اور کسر شہوات و نحو خواہشات کا سبق دے رہا تھا۔

رواقیوں کا مذہب تو صاف، صاف، یہ کہتا ہے کہ لذت ہی کو انسان کے لیے غایت و مقصود سمجھنا غلط ہے اور لذت کا ہمیشہ خیر مونا بھی ضروری نہیں ہے، انسان کی اصل غایت و مقصود تو فضیلت تک اس لیے پہنچنا ہے کہ وہ ”فضیلت“ ہے۔

”رواتی“ لوگوں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ خواہشات کی پیردی سے بچو، اور اپنی جانوں کو راہِ فضیلت میں مصائب پھیلنے کا خوگر بناؤ، اور اس میدان کے سر کرنے کے لئے تنگ حالی، فقری، جلاوطنی اور رائے عامہ کی نفرت انگیزی کی دادی میں بے خطر کود پڑو اور پھر اپنے نفوس کو ان کی برداشت و تحمل کے لیے اُس وقت تک آمادہ رکھو کہ جانِ انفس کے سپرد کرو۔

اسی لئے رواتی اپنی ہمت بلند، اور جدوجہد کو کبھی مالداری اور عیش کو نشی پر صرف نہیں کرتے بلکہ اُن کی ہمت کا مقصد عظیم یہ ہوتا ہے کہ وہ دانا، صاحبِ فضل و کمال، ہو کر زندہ رہیں خواہ کسی حال میں رہیں غنی رہ کر جنیں یا فقیر رہ کر، قوم کی نگاہوں میں عزیز ہوں یا حقیر، اور اُن کی خواہش یہ رہتی ہے کہ وہ اپنے ماحول کی اشیاء کو بہترین طریق کے ساتھ استعمال کریں دراصل وہ دنیا کے اسٹیج پر انسانوں کو ادا کار کی طرح سمجھتے ہیں جو اپنا پارٹ ادا کرنے میں مشغول ہیں۔

وہ کہتے ہیں۔

ان میں سے کوئی بادشاہی کا ایکٹ کر رہا ہے اور کوئی بھکاری دقیر کا،
اور ہم کسی ایکٹر کی اس لیے تفریہ نہیں کرتے کہ وہ تاج شاہی سپر

رکھے ہوئے ہے اور نہ کسی کی اس لیے بُرائی کرتے ہیں کہ وہ فقیر کی گڈری پہننے ہے بلکہ اس بات کی تعریف یا مذمت کرتے ہیں کہ اپنا پارٹ ادا کرتے وقت اُس نے شاہی یا فقیری کا اچھا پارٹ ادا کیا یا بُرا۔ بس انسانی زندگی کا بھی یہی حال ہے کہ انسان کی تعریف و مذمت اُس کے اعمال و کردار کے حسن و قبح اور اچھائی یا بُرائی پر ہے اُس کے منصب اور اُس کے ملوکِ مملکت کی بنا پر نہیں اور ایک مشہور روائی ”ایٹیکٹیس“ (۵-۱۲۵؛ ب م) نے اس کی مثال گیند کے کھلاڑیوں کے ساتھ دی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

کھلاڑی گیند کو گیند کی خاطر نہیں کھیلتے، اور نہ اُن کے نزدیک اُس کی ملکیت اور اُس کے مالک کی شخصیت کوئی اہمیت رکھتی ہے بلکہ کھلاڑی اس لیے قابلِ تعریف سمجھا جاتا ہے کہ وہ کیسا عمدہ کھیلتا، اور کس خوبی سے گیند کو پھینکتا ہے۔

ایٹیکٹیس کی اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ اشیاء خارجیہ کی بذاتہ کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی کہ اُس پر انسان کی تعریف و مذمت کا مدار ہو اور نہ اُس کی ملکیت قابلِ مدح و ستائش ہوتی ہے بلکہ انسان کی تعریف اُس شخص کے ”حسن استعمال“ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ مقوڑی سی مشابہت کی بنا پر آج کل اہل مغرب اُن لوگوں کو بھی ”رواقی“ کہتے ہیں جو مصائب و آلام سے بے پردہ ہو کر سکون و اطمینان کے ساتھ دنیا کی چیزوں اور اُس کی نیرنگیوں کا مقابلہ کرنے کے عادی ہوں۔

رواقیوں کی یہ تعلیم اب کہیں کہیں اسلام اور نصراۃ کے قالب میں نظر آتی ہے اور قرون وسطیٰ (درمیانی تاریخی دور) میں اس تعلیم نے عیسائیوں اور مسلمانوں کی زندگی پر بہت

بڑا اثر والا ہے اس لیے کہ نصرائیوں میں ربانیت اور مسلمان صوفیوں میں مبالغہ آمیز زہد و تقشف یہ دونوں اعمال رد اقیوں کے اثرات سے خالی نظر نہیں آتے حالانکہ عیسائیت اور اسلام کی تعلیم میں نمایاں یہ فرق ہے کہ عیسائیت تو خود بھی اپنے پیروؤں کو ربانیت سکھاتی ہے مگر اسلام کے داعی اکبر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ”کلامہ بانیۃ فی الاسلام“ (اسلام میں جو گیانہ طرز زندگی اور راہبانہ تقشف کی گنجائش نہیں ہے) ارشاد فرما کر ہمیشہ کے لیے حد سے متجاوز نہ ہد کا خاتمہ کر دیا۔

عصر حاضر میں اس ”مذہب فراست“ کا قائل ”کاسٹ“ ہے وہ کہا کرتا تھا کہ۔

”عقل انسانی ہی اخلاق کی اساس و بنیاد ہے اور ہم کو ان قواعد سلوک کے سیکھنے کی کوئی حاجت نہیں جو ملاحظہ، تجربہ، اور تربیت سے پیدا

ملے ”کاسٹ“ جرمنی کا ایک بڑا فلسفی ہے جو (۱۷۲۴-۱۸۰۴ء) میں گذرا ہے۔ سینی نے اُس کے متعلق جو کہل ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ کاسٹ کی زندگی تعریف سے بالاتر ہے، صبح سنی ہیں اس کی تاریخ اور اُس کی کوشش حیات جن کمالات میں منضبط ہونا محال ہے وہ تجربہ کی زندگی گزارتا تھا اور اُس کی تمام زندگی علمی، عقلی اور مشین کی طرح تھی۔ وہ کونسرج کی ”جو کہ جرمنی کے شمال مشرق کا قدیم شہر ہے“ کی سڑکوں سے در ایک سڑک پر رہتا تھا میرا گمان یہ ہے کہ اس شہر کی صبح سے صبح گھڑی کا وقت اس قدر منضبط نہ ہو گا جس قدر کاسٹ کے چیل قدمی کے اوقات مقرر تھے، اُس کی نیند سے بیداری، قہوہ نوشی، تحریر، تقریر کھانے اور چلنے بھرنے کے اوقات سب ہی مبین و مقرر تھے، جب وہ شام کو خاکی چادر اوڑھے، لائٹی ہالڈ میں لیے چیل قدمی کیلئے گھر سے نکلتا تو اُس کے پردسی یقین کر لیتے کہ اس وقت بجیک ساڑھے چار بجے ہیں نہ کم نہ زیادہ اور ایسا ہی ہوتا تھا۔ وہ زیرفون کے درختوں کے درمیان اُس سڑک پر چیل قدمی کیا کرتا تھا جس کا نام بعد میں ”فلسفی کی سیرگاہ“ پڑ گیا تھا سال کے تمام موسموں میں وہ روزانہ شام کے وقت اُس جگہ کے آٹھ چکر لگایا کرتا تھا اور جس دن نقصانکدہ ہو جاتی اور بارش ہونے لگتی تو اس کا بوڑھا خادم ایک بڑی چھتری بٹل میں دبا لے اُس کے پیچھے چلتا نظر آتا تھا۔

ہوتے ہیں بلکہ ہماری عقل خود ان امور کی جانب فوراً رہنمائی کر دیتی
اور اُن کے کرنے کا حکم کرتی ہے جو کرنے کے قابل ہیں۔
وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ،

کہ ہماری عقل ”امر مطلق“ کی پیروی کا حکم کرتی ہے ”یعنی ایسی شے
کا جس میں کوئی استثناء نہ پایا جاتا ہو“ اور وہ یہ ہے کہ ”ایسا عمل کرو
کہ اگر تم اُس کو عام کرنا چاہو تو کر سکو، گویا ایسے عمل کرنے چاہئیں کہ جن
کے متعلق تمہارا دل اس کا خواہشمند ہو کہ ہر ایک آدمی اس کو کرے
لہذا چوری اس لیے حرام ہے کہ تم کسی کو چور دیکھنا نہیں چاہتے اور اگر
تمام انسان چوری کرنے لگیں تو حق ملکیت کا وجود ہی باقی نہ رہے، اور
جھوٹ اس لیے حرام ہے کہ اگر سب لوگ جھوٹ بولنے لگیں تو کوئی
بات سمجھنے اور یاد کرنے کے قابل ہی نہ رہے اور یہ کہ تم یہ پسند نہیں کرتے
کہ سب لوگ جھوٹے ہو جائیں۔“

اس لیے چوری اور جھوٹ حرام کر دیا گیا اور عقل نے بغیر کسی جھجک کے اُن کے
متعلق اپنا یہ فیصلہ صادر کر دیا۔

نیز وہ یہ بھی کہتا ہے۔

”اس امر مطلق (مبدی) کی دلیل درجست خود اُس کے اپنے ساتھ موجود
ہے یعنی وہ خود انسانوں کے نفوس و طبائع اور ضمیر میں وجود پذیر ہے، اور
اُس کی وجہ سے ہم میں یہ قدرت ہے کہ ہم یہ پہچان سکتے ہیں کہ کون سے
اعمال کرنے کے لائق ہیں اور کون نہیں، پس اگر ہم اپنے ارادہ کی باگ

کو اس روح اخلاقی در امر مطلق کے حوالہ کر دیں جو ہماری طبیعت میں
و دلالت ہے اور ہمیشہ اسی کے حکم پر گامزن رہیں، اور اپنے رجحانات
کی ”خواہ وہ اس امر کے کتنے ہی مخالف کیوں نہ ہوں“ مطلق پر راہ
نہ کریں تو ہم ایسی صورت میں اپنے فرض کو ادا اور ”اخلاقی حق“ کو
پورا کریں گے۔

مگر جو فلسفی اس کے قائل ہیں کہ انسان میں خیر و شر کی تمیز کے لیے وجدان و فراست
سے جدا مستقل ”ملکہ طبعی“ اسی طرح موجود ہے جس طرح مختلف رنگوں اور آوازوں کی شناخت
اور تمیز کے لیے ”حواس“ موجود ہیں ”وہ مذہب فراست پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ عام طور
پر یہ مشاہدہ ہے کہ اشیاء پر حکم لگانے کے بارے میں انسانوں کے درمیان بہت زیادہ اختلاف
پایا جاتا ہے حتیٰ کہ یہ اختلاف بدیہی امور میں بھی نظر آتا ہے مثلاً اسپرٹ میں چوری ایک قابل
تعریف فعل سمجھا جاتا تھا، یا داموئی میں ”قتل“، زندگی کے ضروری امور میں شمار کیا جاتا تھا
تو جبکہ انسانوں میں در فراست ”یا وجدان“ موجود ہے تو جس طرح سیاہ کو سیاہ اور سپید کو
سپید یا چار کو دس بڑا کہنے میں حواس انسانی کے درمیان کوئی اختلاف نظر نہیں آتا اسی
طرح اس انسانی فراست اور وجدان کے درمیان یہ شدید اختلاف کیوں پایا جاتا ہے؟ فراستی
اس کا جواب باسانی یہ دیتے ہیں کہ یہ اختلاف اس لیے نہیں ہے کہ وجدان اور فراست خیر و
شر کے پیمانہ بننے میں ناکام ہیں بلکہ اس لیے ہے کہ وجدان کبھی مبتلا کے مرض ہو جاتا ہے اور جس
طرح حواس کو مرض لاحق ہو جانے سے غلطی واقع ہو جاتی ہے تاہم یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حواس
محسوسات کے شعور کے لیے صحیح پیمانہ نہیں ہیں اسی طرح مذہب وجدان و فراست پر بھی
اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ یہ از بس ضروری ہے کہ انسان پوری کوشش کرے کہ اس کے

دھبہ ان دفراسست کو کسی قسم کا مرض لاحق نہ ہو سکے اور اگر ہو جائے تو جلد سے جلد اس کا ازالہ کیا جائے۔

مذہب نشو و ارتقاء

عام طور پر یہ مشہور ہے کہ حیوانات کی تمام انواع و اجناس اپنی ذات میں مستقل ہیں نہ کسی سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آئی ہیں اور نہ کسی کی جانب منتقل ہوتی ہیں، یہ نہیں ہے کہ مچھلیاں اپنی حقیقت چھوڑ کر ناکہ کی شکل میں منتقل ہو گئی ہوں، یا بلی، کتے کی حقیقت کی طرف منتقل ہو گئی ہو، بلکہ تمام انواع کے لیے جدا جدا اصول کا سلسلہ قائم ہے جن سے فروغ کا توالد و تناسل ہوتا رہتا ہے۔

یہاں تک کہ سب سے پہلے "لامارک" فرانسیزیسی ۱۷۷۴-۱۸۲۹ء نے اس بحث کو اٹھایا کہ انواع کا آپس میں نقل و تحول ہوتا رہتا ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ انواع جدا جدا اور متماثر ہیں جن میں تغیر کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بعض انواع کا بعض میں تداخل اور ایک نوع میں تغیر ہو کر دوسری نوع کی طرف انتقال ہوتا رہتا ہے اور کسی نوع کے لیے ایسی متماثر حدود نہیں پائی جاتیں جو تحول و انقلاب کے منافی ہوں۔

اُس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ تمام انواع ایک ہی زمانہ میں مخلوق نہیں ہوئیں بلکہ کائنات میں پہلے حشرات الارض عالم وجود میں آئے پھر درجہ بدرجہ انہوں نے ترقی کی اور بعض کا بعض سے توالد و تناسل ہوا اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے بعض انواع دوسری انواع کی طرف منتقل ہوتی گئیں اُس کا خیال ہے کہ اس تغیر و انتقال کے لیے دو چیزیں کار پر داز ہیں۔

(۱) "ماحول" یعنی وہ تمام گرد و پیش جس میں حیوان گھرا ہوا ہے۔

یہ جب اُس کے مناسب حال نہیں رہتا تو پھر وہ اپنے نفس کو احوال کے مطابق بنانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

(۲) ”مبدو وراثت“ یعنی وہ صفات جو اصل کے اند موجود تھیں اور اُس کی فرم کی طرف منتقل ہوتی رہیں یہ پتہ دیتی ہیں کہ ایک نوع کا دوسری نوع کے ساتھ کیا رابطہ رہا ہے۔ اس مذہب کو ”مذہب نشو و ارتقاء“ کہتے ہیں۔

”نشو“ اس لیے کہ بعض حیوانات کا بعض سے نشو اور وجود ہوتا ہے، اور ارتقاء اس لیے کہ وہ بہت نسل سے بلند نسل کی جانب ترقی کرتے ہیں ”لامارک“ کے بعد ڈارون آپا یوگیز عالم ہے (۱۸۰۹-۱۸۸۲ م) اس نے اس مذہب کی تشریح کی اور اُس کو پھیلایا۔ اور اسکے ثبوت کے لیے اپنی مشہور کتاب ”اصل الانواع“ لکھی۔

لہٰذا اس سلسلہ میں تاریخ اخلاقیات کا مطالعہ ضروری ہے۔ خلاصہ کے طور پر یوں سمجھئے کہ ارتقاء کا وسیع ترین مفہوم یہ ہے کہ ظاہری پیچیدہ شکلوں کا ظاہری سادہ شکلوں سے نشو و نما پانا مثلاً بیج کا ارتقاء درخت میں پھانسا ہے اگرچہ درخت بیج کے مقابلہ میں بہت کم پیچیدہ معلوم ہوتا ہے۔

دارون اور اسپنسر جب لفظ ”ارتقاء“ استعمال کرتے ہیں تو اس میں نشو کا مفہوم بھی شامل ہے مگر اگر کبھی واضح رہنا چاہئے کہ نشو و نما میں نئی اشکال کی پیدائش نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ موجود ہوتا ہے اُس کا لازمی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ نشو و نما محض افراد ہی کا نہیں ہوتا بلکہ اقوام کا حتیٰ کہ نظام ہائے ادنیٰ تک کا بھی ہوتا ہے۔

دارون کے نزدیک ”ارتقاء“ کے معنی یہ ہیں کہ کل جاندار، انواع نباتات، حیوانات اور انسان، سب کے سب دراصل زندگی کی کم ترقی یافتہ شکلوں سے ترقی کر کے عالم وجود میں آتے ہیں اور یہ کہ انواع میں باہمی امتیاز ان انواع کی بقا سے ہوتا ہے جن کے اعتناء و قویٰ اس ماحول کے مناسب ہوتے ہیں جس کے اندر یہ پائے گئے ہیں، اور اس اصول کے پیش نظر بقا راہ میں ایک ایسی مذہب ہے جس کے ذریعہ سے ارتقاء قائم ہوتا ہے۔
(بقیہ عاشیر پر صفحہ ۱۸۷)

اُس نے اپنے مذہب کی بنیاد حسب ذیل اُن قوانین پر رکھی ہے جو آج زبانِ ردِ عوام و خواص ہیں۔

- (۱) قانون انتخابِ طبعی — یعنی لائق بقا اشیاء کے انتخاب کے لئی فطرت کا قانون
 (۲) تنازع للبقا — یعنی زندہ رہنے کے لیے باہمی کشمکش
 (۳) بقا الاصلح — یعنی پائندہ رہنے کی صلاحیت والی مخلوق کا بقا
 (۴) قانونِ دراشت — یعنی نسلی اوصاف کی وراثت کا قانون

انتخابِ طبعی کا مطلب یہ ہے کہ فطرت و طبیعت، موجودات میں سے اُن اشیاء کو منتخب کرے جن میں "بقا" کی صلاحیت ہو، مثلاً حیوانات میں بے شمار اولاد و تناسل ہوتا ہے مگر اُن میں سے بہت ہی کم مقدار باقی (زندہ) رہتی ہے۔ اور یہ فنا و بقا محض اتفاقاً کا نتیجہ نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ جن اشیاء میں مختلف حوادث، اور طبعی اعمال کے مقابلہ کی طاقت ہوتی ہے وہی اس عالم میں بقا کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور اسی لیے "قوی" باقی رہتا اور ضعیف فنا ہو جاتا ہے۔

پس فطرت و طبیعت کا موجودات میں سے اصلح (قابل بقا) کا انتخاب کر لینا اور

(بقیہ نوٹ صفحہ ۱) ڈارون کو زیادہ تر انواع کے طبعی ارتقاء سے دلچسپی تھی مگر اس نے سراسر ارتقاء سے صرف اجسام کے طبعی نشوونما (حیاتیات) ہی میں کام نہیں لیا بلکہ انسان کے اخلاقی نشوونما (اخلاقیات) اور معاشرتی (اجتماعیات) میں بھی اُس کو استعمال کرتا ہے۔ اور وہ ڈارون کے "نقلِ ارتقاء" یعنی انواع میں باہمی امتیاز کے ساتھ ساتھ نشوونما و ارتقاء کو بھی تسلیم کرتا ہے بلکہ اُس میں اور زیادہ وسعت و عمومیت پیدا کرتا ہے اور کہتا ہے "ارتقاء" ایک ایسا عمل ہے جس کی وجہ سے ہم جنس، مختلف جنس، اور سادہ، پیچیدہ بن جاتے ہیں۔

(تاریخ اخلاقیات، باب ۸)

اُس کو بقار کی سند بخشنا، اسی کا نام انتخاب طبعی ہے۔

بہتر تم مخلوقات میں سخت کشمکش پاتے ہو، اور حیوانات کی انواع میں ایک جنگ عظیم برپا دیکھتے ہو، شیر، بھڑیلے کو بھڑا ڈالتا ہے، اور بھڑیا، بھڑیلے کے بچہ کو، اور انسان بکڑوں جانوں کو چیر پھاڑ کر دیتا ہے، بلکہ طرفہ مایہ یکہ جب کوئی شے تمام افراد کے لیے کفایت نہیں کرتی تو ایک ہی نوع کے افراد آپس میں ٹکرا جاتے ہیں، گوشت کے ایک ٹکڑے کے لیے تلو یا کتوں کی باہمی جنگ اسی کا جو ثمرہ ہے اور مختلف اشیاء کے متعلق حضرت انسان کی باہمی کشمکش اسی کا مظاہرہ ہے۔ اسی کشمکش اور تنازع کا نام جو افراد یا انواع کے درمیان اپنی بقا اور حیات کے لیے نظر آتا ہے، ”تنازع للبقا“ ہے۔

اور اس کشمکش کے بعد جو شے باقی رہ جائے اُس کا موجودات میں ”اصلح“ اور بہتر ہونا، اور اس طرح اس عالم میں باقی رہنا، ”بقا یا اصلح“ ہے۔

اور جو فطری اور طبعی صفات ”آباد و اجداد“ اصول ہیں پائی جاتی ہیں ان کا ادلا (نسل) میں منتقل ہونا یعنی قوی باپ سے قوی اولاد یا کمزور اصل سے کمزور نسل کا درجہ یا کمزور سبب آباد و اجداد سے سینہ کی مریض اولاد کی پیدائش، غرض اسی طرح اصل کے اوصاف کا نسل کے لیے حصہ، قانون وراثت کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہاں اس کا موقفہ نہیں ہے کہ اس مذہب کی پوری تشریح و تفصیل کی جائے، یا اس کے حامیوں اور اس کے مخالفوں کے تمام دلائل کو بیان کیا جائے۔ اس جگہ ہم کو اُسی قدر کہنا ہے جو ”بطور تمہید“ علم اخلاق کے مباحث کے لیے ضروری ہے۔

علماء جدید کی ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ ”ارتقاء کو وسعت دے کر بہت سی اشیاء اور بہت سے علوم پر منطبق کرنے کی سعی کی ہے مثلاً نظم اجتماعی، طریقہ ہائے حکومت

اور علم النفس علم الاجتماع منطق فلسفہ اور مذہب (وغیرہ)

اس مذہب کے مختلف علوم پر منطبق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ علوم جن انشاء کے متعلق بحث کرتے ہیں ان میں ترقی و ارتقاء کا جو سلسلہ بھی پایا جاتا ہے وہ اسی قانون "انتخاب طبعی" کے ماتحت پایا جاتا ہے یعنی ان میں سے "اصح" کو باقی رہنا چاہیے اور غیر صالح کو فنا ہو جانا چاہیے اور یہی اصول کمال تک پہنچانے والا ہے۔

غرض یہ کہنا بیان ہو گا کہ "مذہب نشو و ارتقاء نے مباحث علمی، اور طریقے علم کے بحث پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے، اور اب کسی مسئلہ پر بحث کرنے وقت علماء کا دماغ خود بخود حسب ذیل امور کی جانب متقل ہو جاتا ہے۔

(۱) ہم جس شے سے بحث کر رہے ہیں اس کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) یہ ترقی کے کن کن مراحل سے گذر کر موجودہ حالت پر پہنچی؟

(۳) مستقبل میں اس کے کمال کے لئے کس شے کا انتظار کرنا چاہئے؟

اسی لیے منجملہ دیگر علوم کے اس "نظریہ" کو "علم اخلاق" پر بھی منطبق کیا جاتا ہے

اور ہر برٹ اسپنسر اور بعض دیگر فلاسفہ نے اس خدمت علمی کو سرانجام دیا ہے۔

اس نظریہ کے حامی "علماء" کا یہ دعویٰ ہے کہ "اخلاقی اعمال" اپنے ابتداء و وجود

میں بالکل سادہ اور ٹھوس تھے، اور بعد میں آہستہ آہستہ ان میں ترقی ہوئی اور ان میں

درجات کا باہمی تفاوت رونما ہوا، اور ان کا درجہ کمال "مثیل اعلیٰ" ہے اور یہی غایت اور

مقصد عظمیٰ ہے۔

پس جو عمل جس قدر اس "مثیل اعلیٰ" کے قریب ہے اسی نسبت سے وہ "خیر"

ہے اور جس قدر اس سے دور ہے اسی نسبت سے "شر" لہذا انسان کی زندگی کی غرض و

غایت پر پہنچی جائے کہ وہ تا بمقدور ”مثیل اعلیٰ“ سے قریب ہو جائے۔
ہم اسپنسر کی اس بحث کا خلاصہ یہاں نقل کر دینا مفید سمجھتے ہیں جو اس نے اس
”عمل تطبیق“ کے سلسلہ میں کی ہے۔

انسان کا طور طریق اور معاملہ، حیوان مطلق کے طریقوں سے پیدا ہوا ہے،
کیونکہ جب ہم حیوانات کی کھوج لگاتے ہیں تو ان میں سب سے پست
نوع ان حیوانات (کیڑوں) کی نظر آتی ہے جو پانی میں بغیر کسی غرض و مقصد
کے صرف طبعی (فطری) ملافت کی بدولت تیرتے پھرتے ہیں اور اپنی
اسی حرکت کے دوران میں اتفاقی طور پر غذا حاصل کر لیتے ہیں۔ ان کے
وجود کا اصل اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ ان سے بلند نوع کا کوئی
حیوان ان کو دیکھ لے اور نگل جائے۔ پس جبکہ ان میں ”شعور“ ہے
اور نہ وہ قوتِ دافعہ“ جو کہ اس کی زندگی کے مناسب حال ہو، تو اس
کے اس ماحول نے اس کی زندگی کا یا وسط مقرر کر دیا ہے کہ اپنے وجود
سے چند ساعت کے اندر اندر بھوک، یا کسی ترقی پذیر حیوان کا لقمہ بن جانے
سے اس کے منافی فیصدی افراد فنا کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اس سے ذرا بلند نوع حیوانی کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ
نظر آتا ہے کہ اس کی جسمانی ساخت مضبوط، اور اس کے طریق زندگی کا

لہ ہر برٹ اسپنسر انگریز فلسفی ہے (۱۸۲۰-۱۹۰۳ م) اس کے فلسفہ کی بنیاد ”مسئد ارتقاء“ پر قائم ہے
اس نے اخلاقی اور اجتماعی مباحث کو بہت کچھ ترقی دی اور علم النفس، علم الاخلاق، علم الاجتماع، علم التربیتہ
اور علم الیاسات پر بہت سی تصانیف کی ہیں اور اس نے عہد جدید کے علوم میں اس کو ”تطبیق علوم“ قرار کیا جاتا ہے

نظم ”منظم“ ہے۔ اُس کے افراد اپنی غذا کے حصول کے لیے حرکت کرتے اور ماحول کے مناسب اپنی زندگی کے قیام، اور اپنی زندگی کی اُستوار کیے لیے حسبِ مقدر مقابلہ کرتے، ہیں اور اُن کے ماحول کا کچھ حصّہ اُن کی صلاح و خیر کی خدمت گزاری کرتا نظر آتا ہے، اور یہی اُس کے گرد و پیش کے حوالہ اُس کو نہیں کرتا۔

اس کے بعد ہم اُن حیوانات کا مطالعہ کرتے ہیں جن کی پشت مہروں اور منکوں سے بنائی گئی ہے تو ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ درحقیقت زندگی کے ”طور و طریق“ کی ترقی بہت زیادہ جسمانی ترکیب کی ترقی پر موقوف ہے مچھلی کو یہ دیکھئے کہ وہ اپنی غذا کی تلاش میں ادھر ادھر پھرتی ہے اور جب اُس کو پالیتی ہے تو اُس کے کھانے سے پہلے اُس کو سونگھتی ہے اور اگر قریب ہے تو بغور دیکھتی ہے، اور اگر کچھ بھٹی اُس کو یہ محسوس ہو جاتا ہے کہ اُس سے فِقدِ قامت میں بڑی مچھلی قریب ہے تو جان بچا کر بھاگتی ہے، تو یہ نوع اپنے اعمال کو اپنی غرض و غایت کے مطابق بہتر طریق پر انجام دیتی ہے، اگرچہ اُس کا یہ ”طریقہ“ سادہ، یکساں و مساوی اور غیر متوقع طور پر ہوتا ہے اس لیے جس قدر اُن کی پیداوار ہوتی ہے اُس نسبت سے اُن میں شاذ و نادر ہی کوئی اپنی عمر طبعی کو پہنچتی ہے، ورنہ عموماً اس سے پہلے ہی فنا ہو جاتی ہیں۔

تاآنکہ جب ہم اس قسم کے حیوانات کی سب سے ترقی پذیر نوع مثلاً ہاتھی کو دیکھتے ہیں تو اُس کی حیات کا ”طریقہ“ بہت زیادہ

منظم اور ماحول کے مطابق پاتے اور اُس کی حیات کی استواری کا نظام
 نہایت مکمل اور اُس کی مصالح کے لیے اُس کے ماحول کی خدمت گزاری
 کا عمل بہت کامل محسوس کرتے ہیں، وہ اپنی غذا کا امتحان دیکھتے اور
 سونگھنے کے ذریعہ سے کافی دور سے کر لیتا ہے، وہ اگر کہیں خطرہ کو محسوس
 کرتا ہے تو تیزی سے دوڑ کر اپنی حفاظت کرتا ہے، اور اپنی غذا کو حصول
 میں پھلیوں جیسی مخلوق کے طریق حصول سے زیادہ عمدگی سے کام انجام
 دیتا ہے، وہ بار آور درختوں کی شاخوں کو توڑتا، اور جب کو اپنی غذا کے
 لیے بہتر پانا ہے استعمال کرتا ہے، اور خطرہ کا مقابلہ صرف فرار سے بلکہ
 لبا اوقات مدافعت اور حملہ کے ذریعے کرتا ہے، بلکہ ہم اُس میں بعض اوقات
 کمال تک پاتے ہیں، مثلاً گرمیوں میں دریا وغیرہ میں غسل کرنا، یا کھپیاں
 اڑانے کے لیے درخت کی شاخوں کو نچکے کی طرح استعمال کرنا اور فیصل
 بان کی تعلیم کے مطابق خطرہ کے وقت ایک خاص قسم کی آواز نکال کر
 اپنی حفاظت کے لیے مدد چاہنا وغیرہ۔

غرض اُس کا طریقہ زندگی مد ترقی پذیر اور مصالح و اغراض کے لیے
 اپنے اعمال کی درستگی میں ”واضح و ظاہر“ ہے۔

ابھی ہم ترقی کے ان درجات میں کچھ زیادہ قدم نہ چلیں گے کہ وحشی انسان
 کی زندگی ہمارے سامنے آجائے گی اور اُس سے آگے بڑھ کر تمدن
 انسان کی ترقی یافتہ زندگی۔

ہم انسان کو اپنی مصالح و اغراض کے لیے درستگی اعمال و افعال میں

سب سے زیادہ بہتر، اور ان امور میں دیگر حیوانات کے مقابل میں سب سے زیادہ احسن و اکمل پاتے ہیں۔ اور انسان کے وحشی قبائل اور تمدن قبائل کے درمیان ہم کو اس طرح کا فرق نظر آتا ہے جیسا کہ حیوانات اور وحشی انسان کے درمیان، اس لیے کہ تمدن انسانوں کے مقصدِ اعلیٰ اور ان تک پہنچنے کے طریقے، نہایت محکم اور مضبوط ہوتے ہیں جو وحشی قبائل میں قطعاً مفقود نظر آتے ہیں۔

اگر تم ان کی خوراک پر غور کرو تو حسبِ خواہش اس کو منظم، اور تیاری کے اعتبار سے بامداد اور شکل وغیرہ کے اعتبار سے خوش اسلوب پائو گے۔ اور جب ان کے لباس کو دیکھو تو وحشی انسان تو اپنی بھیڑ کے صوف کا خود ساختہ کپڑا پہنے ہوئے نظر آئے گا، اور تمدن انسان کے یہاں حریر، زاکار خانے ملیں گے جو اس کے لیے مختلف رنگ، مختلف اقسام اور بے نظیر صنایع سے لباس تیار کرتے ہیں۔ اور وہ اپنے ذوق کے مطابق ہر دن نئے اور خوبصورت سے خوبصورت ڈزائن ایجاد کرتا رہتا ہے اور اگر اس کی سکونت پر توجہ کرو تو تم کو معلوم ہوگا کہ وحشی انسان یا صوف کے خیمہ میں ساکن ہے اور یا کسی غار اور پہاڑ کی کھوئی۔ اور تمدن اسی زمانہ میں نت نئے منقوش اور اچھوتے ستونوں کے عالی شان محلات و قصور تیار کرتا نظر آتا ہے۔

انسان جوں جوں تمدن کی جانب بڑھتا جاتا ہے اسی قدر اس کی جھٹیں اور اجتماعی نظم کی ضرورتیں بڑھتی جاتی ہیں اور اس کے اعمال میں سادگی کی

جگہ متنوع پیدا ہوتا جاتا ہے تم کو دنیا پر انسانی میں حکومتوں کے مختلف طرز اور تجارتوں اور کارخانوں کے بہت پیچیدہ و باریک طریقے نظر آئیں گے اور یہ سب اس لیے کہ اُس کی زندگی زیادہ طویل اور پائدار، اور اُس کی حیات وسیع سے وسیع تر ہو جائے ” وسیع سے ہماری مراد یہ ہے کہ اُس میں رغبتوں اور خواہشوں کا اضافہ ہو جائے، اور زندگی رغبتوں اور خواہشوں کا بھرپور اور شاداب مخزن بن جائے۔“

اور ہم جب وحشی اور متمدن انسان کی زندگی کا موازنہ، اور ان کی رغبتوں اور حاجتوں کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہم کو متمدن کی عمر بھی طویل نظر آتی، اور اُس کی زندگی بھی وسیع معلوم ہوتی ہے۔

اور یہ سب اس لئے کہ وحشی کے مقابلہ میں مدنی انسان اپنے ”ماحول“ اور گرد و پیش اشیاء کے ذریعہ اپنے نفس کی درستی و حفاظت میں اُسی طرح زیادہ قادر ہے جس طرح وہ اپنے مصالح میں ماحول سے خدمت لیتے، اور نفع اٹھانے میں وحشی اور بددی سے زیادہ قابلیت رکھتا ہے۔
اس بحث سے ہم پر یہ واضح ہو گیا کہ حیوانات کی تمام انواع میں ”حفاظتِ ذات کے لیے“ ”طبعی دافع“ موجود ہے جو اُس کو اس حفاظت کے لیے آمادہ رکھتا ہے، اور یہ سب کچھ قوانینِ طبیعت (فطرت) کے زیرِ اثر ہی ہو رہا ہے۔

اب ہم اس میں اس قدر اضافہ اور کرتے ہیں کہ اسی طرح ہر ایک حیوان کی طبیعت میں ایسا ”دافعِ طبیعی“ بھی موجود ہے جو اُس کو ”حفاظتِ نوع

کے لیے آمادہ کرتا رہتا ہے اور یہ بھی "قانون نشو و نما" کے زیرِ اثر ہی ہوتا ہے۔ دیکھئے بعض پانی کے حقیر کیڑوں میں "زرد مادہ کا استخراج" اتفاقی طور پر ہوتا ہے اور وہ اپنی نسل کو صرف تقدیر کے حوالہ کر دیتے ہیں کہ جس طرح وہ چلے نہ صرف کرے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی بہت ہی قلیل مقدار زندہ اور باقی رہتی ہے۔

اور جب ہم ان سے آگے بڑھ کر مثلاً مچھلی کی زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ ہم کو اپنے بیٹھنے نکالنے کے لیے مناسب جگہ تلاش کرتی، اور ان کی حفاظت اور ان کو تباہی سے بچانے کی تدبیریں کرتی نظر آتی ہے۔

بھرجب ہم اس سے اوپر کے پرندوں کو زیرِ نظر لاتے ہیں تو ان کو اپنے بیٹھنے کے اور شب کو راحت و آرام کے لیے گھونسلہ بناتے، اور اگر بچے نکل آتے ہیں تو سمجھ دار ہونے تک ان کو غذا بھراتے، دیکھتے اور اس طرح ان کی حیات میں مدد دیتے ہوئے پاتے ہیں۔ غرض یہ قوت "قوتِ حفظِ نوع" اسی طرح برابر زتی کرتی نظر آتی ہے حتیٰ کہ جب ہم وحشی اور تمدن انسان تک پہنچے ہیں تو وہ اپنی نسل کی حفاظت و بقا میں تمام حیوانات سے زیادہ مدت تک اور بہتر طریق پر سرگرم اور مرنی نظر آتا ہے اور یہ اس لیے کہ انسانی حیات میں تمام قسم کی حیات کے مقابل میں ترکیب اور تنوع زیادہ ہے اور یہ بھی مشاہدہ ہے کہ انسان کی

لہ یہاں ترکیب یعنی تنوع اور "قسمِ قسم" سادہ کے مقابل میں استعمال ہوا ہے مثلاً تمام حیوانات کی زندگی اور بقا پر نسل کا جو طریقہ ہے اُس میں ہزاروں برس تک ایک ہی طریقہ پایا جاتا ہے بخلاف انسان کے کہ اس کے یہاں آئیں

محافظتِ نوع کی ترقی "محافظتِ ذات" کے پہلو بہ پہلو چلتی رہتی ہے اور اس طرح حفاظت کے مراتب و درجات ایک دوسرے سے نزدیک ہوتے جاتے ہیں غرض یہ دونوں "قوتِ حفاظتِ ذات" اور قوتِ حفاظتِ نوع "اول فطری سادگی کے ساتھ عالم وجود میں آئی، اور پھر درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتی رہتی ہیں۔

اس پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر "جاندار" کی جان، اور اُس کی استعداد و صلاحیت اپنے صحیح ماحول کے ساتھ ہموار و مناسب ہیں تو وہ کمال سے زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ انسان جو عمل بھی کرتا ہے اُس کو اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مطابق بنالیتا، اور اپنی زندگی اور اس طرح اپنی نوع کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ خوش حال و خوش بخت کر لیتا ہے اور زیادہ اپنے عمل کو اپنے ماحول کے مناسب نہیں بناتا، اور اپنی اور اپنی نوع کی زندگی کو تنگ حال و بدبخت کر لیتا ہے

لہذا پہلی قسم کے اعمال کو "نیک اعمال" اور اُن سے خورگ ہونے کو "حسن و خیر" کہا جائے گا اور دوسری قسم کے اعمال کو "بداعمال" اور اُن کے ساتھ خورگ ہونے کو "بیق و شر" نام دیا جائے گا اور جبکہ بہت سے اعمال میں "لذت" کے ساتھ الم کی چاشنی بھی ہوتی ہے تو بہترین اعمال وہ شمار ہوں گے جو "خالص لذت" سے زیادہ نزدیک ہوں، یہ امر مسلم ہے کہ ابھی تک انسان کی مادی زندگی مکمل نہیں ہوئی اور وہ

اس راہ پر ”قانونِ نشودار تقاء کے ماتحت“ مسلسل گامزن ہے،
 لہذا ہر انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ — اپنے گرد و پیش کے
 اسباب کے مناسب — حد کمال تک پہنچنے کی سعی میں اور درجہ بدرجہ

”اسپنسر“ کے اس مقالے پر یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہے کہ وہ عمل کا پیغام
 ”ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے ساتھ نفس کو ہموار بنالینا“ بتاتا ہے تو اُس کے
 مذہب کے مطابق وہ عمل ”خیر“ ہے جو ”لذت“ کا باعث ہو، اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ
 وہ ماحول کے مطابق ہو اور وہ عمل شر ہے جو الگ موجب ہو اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ عمل اپنے ماحول
 اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب حال نہ ہو۔

لہذا ”عمل“ جس قدر بھی ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مناسب و مطابق
 ہوگا ”کمال اور مثیل اعلیٰ“ سے نزدیک تر ہوگا۔

اس مذہب کے ارکان کا یہ عقیدہ ہے کہ ”جیکہ اخلاقی اعمال“ ابتداء وجود میں سادہ
 اور غرض منوع تھے اور پھر آہستہ آہستہ، درجہ بدرجہ ترقی پذیر ہوتے، اور اصل غرض و غایت
 ”مثیل اعلیٰ“ کی طرف بڑھتے رہتے ہیں اور جیکہ عمل اس مثیل اعلیٰ کے جس قدر نزدیک ہے اُسی
 قدر خیر ہے، اور جس قدر دور ہے اُسی قدر شر ہے، ”تو انسان کا مقصد وحید یہ ہونا چاہیے
 کہ اس ”مثیل اعلیٰ“ کا کھوج لگائے اور اپنی طاقت کے مطابق اُس سے نزدیک سے نزدیک
 تر ہونے کی کوشش کرے۔ غرض نشودار تقاء کی تمام کارپردازیوں میں سے ہر ایک کارپردازی
 مسطورہ ذیل تین امور کو شامل ہوتی ہے۔ (۱) ہر ایک شے کی ایک ”محین نقطہ“ سے ابتدا
 (۲) درجہ بدرجہ غرض و غایت کی جانب اُس کی ”درقناہ ترقی“ (۳) جس تک پہنچنا مقصود
 ۱۔ ماخوذ از کتاب اسپنسر لے اس کے نزدیک ”لذت و سعادت“ مراد خوش عیشی ہے۔

ہے وہ درغرض وغایت، یعنی ”مثیل اعلیٰ“

مثلاً حیوانات کی نشوونما کی ابتداء بہت حیوانات (کیڑوں) سے ہوتی ہے پھر آہستہ آہستہ وہ مختلف اقسام و انواع میں منتقل ہوتے رہتے، اور ہزاروں برس گزرنے کے بعد بہت سے نئے گردہوں اور نئی انواع میں تقسیم ہو جاتے ہیں اور چونکہ ان کا یہ انتقال تدریجی ہے اس لیے ان کو اس مدت مدید کے اندر بہت سے مراتب سے گزرنا پڑتا ہے۔ مثلاً حشرات (کیڑوں) سے منتقل ہو کر زحافات (ریگنے و لمبے حیوانات) کی جانب اور پھر ان سے گذر کر بندر اور گوریل کی جانب اور اسی طرح ترقی کرتے کرتے وحشی انسان تک ترقی کر جاتے ہیں اور یہی وحشی بعد میں تمدن انسان بن جاتے ہیں اور یہی انسان اب تمدن کے اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ تک پہنچنے کے لیے جدوجہد میں مصروف نظر آتے ہیں۔ گویا اس طرح حیوانات کا یہ سلسلہ ”کہ جن میں کیڑے سے شروع ہو کر انسان تک شامل ہے“ سب ایک ہی سلسلہ ارتقائی قطبیں ہیں۔

اور جس طرح یہ بدیہی بات ہے کہ نشو و ارتقاء عضوی کی عملیت کا ابتدائی نقطہ اور

لے سائنس کی زبان میں اجزاء حیات کا نام (کیس) ہے اور ان ہی کیسوں کے مجموعہ کا نام جاندار ہے۔ اس لیے ارتقاء کی بحث میں جس مقام پر جاندار کا لفظ آتا ہے اس سے چند کیسوں سے بنی ہوئی چھوٹی۔ سے چھوٹی مخلوق مراد ہوتی ہے۔ بلکہ ایک کیس کو بھی وہ جاندار ہی سے تعبیر کرتی ہے۔
مثلاً ارتقائی تبدیلی کے متعلق غلام محمد بیگ کے دو نظریے ہیں۔ جان دیمارک کہتا ہے کہ یہ تدریجی طور پر ہوتی ہے اور جب کسی نوع کے بعض افراد کی خصلت کسی وجہ سے اپنی نوع سے بدل جائے یا ماحول مجبوراً تبدیل کر دے تب غیر تبدیل طاری ہونے لگتا ہے، اور دور دراز خیال ہے کہ یہ تدریجی نہیں ہے بلکہ بعض صفات نوع کے بدل جانے سے ایک بیک فوراً سامنے آ جاتی ہے۔

مثلاً ارتقاء عضوی سے ارتقاء مادی (ارتقاء طبیعی) مراد ہے۔

اُس کی انتہائی غایت و غرض دونوں ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں اور ہم کو فقط اندیکی رفتار کا ہی حصہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح ”اخلاق“ کا حال ہے کہ جب ہم اخلاق کے مبداء و وجود اور اُس کی غایت (حقیقی مثل اعلیٰ) کو سامنے لانا چاہتے ہیں تو یہ دونوں مرتبے ہماری نگاہ سے اوجھل نظر آتے ہیں اور اخلاقی اعمال کے لیے صرف یہی ”حکم یا تدبیری نقطہ“ باقی رہ جاتا ہے کہ جو عمل ”غایت“ سے نزدیک ہے وہ ”خیر“ ہے اور جو دور ہے وہ ”شر“ ہے۔

اسپنسر کی طرح کسٹرنے بھی ڈارون کے نظریوں ”انتخاب طبعی“ و ”تنازع البقاء“ اور بقاۃ الاصالح کو علم الاخلاق پر منطبق کیا ہے۔ چنانچہ اُس کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے۔

جبکہ ”تنازع البقاء“ حیوانات کے افراد و انواع دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کے نتیجے میں بعض فنا ہو جاتے ہیں اور بعض کے لیے بقا کا سامان پیدا ہو جاتا ہے تو اسی کا نام ”بقاۃ الاصالح“ ملے ارتقاء طبعی موجودہ علمی دور میں یہ مسئلہ ”فلسفہ مدح“ سمجھا جاتا ہے اور جدید یورپ کے علمی زمانہ میں علم کا کوئی شعبہ ایسا باقی نہیں ہے جس پر اس مسئلے نے اپنا اثر نہ کیا ہو اسی لیے مذہبی، اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی تمام شعبہ ہائے زندگی اُس کے اثر سے متاثر ہیں، اور جو علماء و لوہب اس ”ارتقاء طبعی“ کے مخالف بھی ہیں علمی زندگی میں ان کا دامن بھی دس کے قبول اثرات سے پاک نظر نہیں آتا۔

آپ اس مسئلے کے اخلاقی پہلو سے ایک حد تک آگاہ ہو چکے ہیں اور اسی ذیل میں جبکہ نظریہ دلیل کے طور پر ”ارتقاء طبعی“ کا بھی ذکر آگیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق مختصر تشریح کر دی جائے ورنہ تو یہ ظاہر بات ہے کہ ایسے معرکہ الفار مسئلے کے لیے حاشیہ کی یہ چند سطور کسی طرح کفایت نہیں کر سکتیں ارتقاء کا نظریہ قدیم نظریہ ہے عام طور پر مشہور ہے کہ مسئلہ ارتقاء طبعی ”انگریزی فلسفی ڈارون کے اکتشافات کا نتیجہ ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس مسئلے کی ”بنیاد“ ہندوستان اور چین کے قدیم فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے چنانچہ پدمہمت کا فلسفہ ”کہ تمام جاندار انسان ہی کی طرح کی جان رکھتے ہیں اس لیے سب پر یکساں

ہے اور اس حرکتِ عمل کا نام ”انتخابِ طبعی“ ہے۔

پس یہ طریقِ کار جس طرح ارتقاءِ مادی میں کار فرما ہے اُسی نہج سے ”علمِ اخلاق“ میں بھی جاری و ساری ہے یہاں بھی معاملات و طریقہ ہائے زندگی اور زندگی کی ”مثیل اعلیٰ“ میں جنگ

رہ کرنا چاہئے خواہ وہ نباتات ہوں یا حیوانات، اسی نظریہ کی ایک کڑی ہے۔

نیز یونانِ قدیم میں تھالیڈس نے انڈر ٹھیکس اور کلیپٹاس جیسے فلاسفر اس کے تائید تھے کہ دنیا بے جان مادہ سے ترقی کر کے اس حد کو پہنچی ہے۔

بلکہ خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں بھی بعض عرب فلاسفوں نے اس کا دعویٰ کیا ہے کہ انسان کا وجود تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

علامہ ابنِ عربیہ پورپ کے انگریز اور فرنگ فلسفی ڈیوید شلر لینڈ لارک مختلف نظریات اور دلائل کے ساتھ بنیادی طور پر اسی ارتقاءِ طبعی کو تسلیم کرتے تھے۔ البتہ اٹھارویں صدی کے آخر میں ڈارون نے اس نظریہ کے متعلق بہت واضح دلائل و نظائر پیش کر کے اس کو ایک اہم علمی مسئلہ بنا دیا تھی کہ وہ اپنے موضوع سے وسیع ہو کر تمام علمی شعبوں پر حاوی ہو گیا۔ اور اسی وجہ سے ڈارون کے نام کے ساتھ اسکو بہترین نامی دلائل کا یہ نظریہ اس طرح شہرت پذیر ہے کہ ”انسان اور حیوان ایک ہی نسل سے ہیں یعنی حیوانات کی تدریجی ارتقاء کی شکل“ انسان ہے اور کہیں اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ ”انسان نے بند سے ترقی کی ہے اور گوریل جو بندر کی اعلیٰ قسم ہے انسان بننے کا ابتدائی نقشہ ہے“

اس بحث پر غور و فکر کرنے کے لیے پہلے یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ ”انسانی تخلیق“ کے بارے میں قرآنِ مبین رائے پائی جاتی ہیں اور اس سے زیادہ کا امکان بھی نہیں ہے۔

(۱) انسان خدا نے برزخی بہترین ایجاد ہے اور اس کی صناعتی کابے نظیر شاہکار، اور یہ کہ وہ مستقل

خلیق ہے نہ کہ کسی تدریجی ترقی کا نتیجہ۔

دیکھا رہے اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی بقاؤ کے لئے سخاوت کرنے کو تیار نہیں ہو
اور یہاں صرف اُس ہی کی بقاؤ ممکن ہے جو "خیر عام" سے مطابقت رکھتا ہو۔

(۲) انسان کی ہستی قوانینِ طبی کے زیرِ اثر سخت و انفاق کا نتیجہ ہے۔ کسی خالق کی مخلوق نہیں ہے
(۳) انسان کی تخلیق قوانینِ قدرت کے اصولوں کے مطابق تدریجی ارتقاء سے ہوئی ہے اور وہ مستقل
مخلوق ہو کر عالمِ وجود میں آیا۔

یعنی آخری دو نظریوں میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنا ممنوع یا غیر ضروری ہے اور پہلے نظریہ کے مطابق
صرف وہی خالق کائنات ہے۔

تمام اہل مذاہب اور بعض علماءِ طبی پہلی رائے کے قائل ہیں، اور دوسری رائے چند بڑی فلسفوں
کی ہے جن کو مذہب اور فلسفہ جدید (دووں نے) باطل محض ثابت کر کے چھوڑ دیا ہے اور تیسری رائے موجودہ
علماءِ طبیین کی ہے۔

یہ بات بھی گوش گزار رہنی چاہئے کہ ڈارون اور علماءِ طبیین نے جس "ارتقاءِ طبیی" کا دعویٰ کیا
ہے اُس کے متعلق وہ یقین رکھنے میں کہ جن حقائق پر پورے پورے ہوئے تھے اور جو گتھیاں سخت پیچیدہ تھیں
ان کو بریاں کرتے اور سلجھانے سے ہم اس نظریہ کے صحیح ہونے کے قائل ہونے میں یہ نہیں ہے کہ ہم
مشاہدہ اور یقین و اعتقاد کی طرح دعویٰ کرتے ہیں کہ صورتِ حال صرف یہی ہے اور اس کے علاوہ دوسری
صورت ناممکن ہے۔

غرض ڈارون کے نظریہ ارتقاء کی بنیاد ان تین اصولوں پر ہے جو صفحاتِ کتاب میں آپ کے
پیش نظر ہیں۔ یعنی تنازع البقاؤ۔ انتخابِ طبیی۔ بقاؤِ صالح۔

پس اگر ہم ان تینوں اصولوں پر غور و خوض کرنے کے بعد یہ تسلیم بھی کر لیں کہ اس کا رضاءِ دنیا
میں تو اس نظر کے ذریعہ ہر شے اور اُس کی بقاؤ کے متعلق "کشمکش" جاری ہے اور "انتخابِ طبیی" کے

پھر جس طرح افراد انوار حیات میں ————— یہ امتیازات بخش کر —————
 خصوصی امتیازات رکھنے کی وجہ سے بعض "بقا و اصلح" میں شمار ہوتے ہیں۔ اور ان ہی امتیازات
 کی وجہ سے خود بھی باقی رہتے اور اپنی نسلوں کو بھی ایسے وقت میں باقی رکھنے کی صلاحیت بخشتے
 اصول کے پیش نظر یہاں اُسی کو بقا حاصل ہے جو اپنی قوت آزمائی سے خود کو فنا سے بچالے اسی کا لازمی نتیجہ
 "بقا و اصلح" ہے "یعنی جو شے اپنے اندر اپنے ماحول میں بچ رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے وہی باقی رہتی
 جائے" تب بھی نتیجہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ ان قوانین طبیعی اور قوانین فطرت کے دریا فر "انسان کی تخلیق"
 تدریجی ارتقا رہی کی بدولت ہوئی ہے اور یہ کہ ان قوانین و قوانین پر کسی ایک زبردست حکیم و داناکار
 قدرت کام نہیں کر رہا ہے۔ اس لیے کہ ان تمام قوانین کے موجود ہوتے ہوئے بھی اس دعوے میں کون سا
 محال اور عدم امکان لازم آتا ہے "کہ انسان ایک مستقل مخلوق ہے اور خالق کائنات نے کائنات کو پیدا
 کر کے ہر نوع کو اپنے بنائے ہوئے قوانین و قوانین فطرت کے حوالہ کر دیا ہے لہذا ہر شے تنازع بقا میں گرفتار
 ہے اور اس کشمکش میں صرف ان ہی افراد کو زندہ رہنے کا حق ہے جو اُس کے قانون "انتخاب طبعی" کے اصول
 سے مطابقت کر لیتے ہوں، اور انتخاب طبعی اور تنازع البقا کے نتیجے میں "بقا و اصلح" کا اصول قائم کر کے
 اُن ہی افراد کو باقی رہنے دیتا ہے جو اپنے ماحول کے مطابق صلاحیت رکھنے کی وجہ سے کارزار حیات میں جی
 سکیں۔ لہذا یہ تمام طبعی اصول و قوانین ایک ایسے حکیم و داناکار ہی جانب سے ہیں جس نے اُن مطلق قوانین
 فطرت قائم کر کے اپنی حکیمانہ ہستی کا ثبوت دیا ہے"

فَسُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ احْسِنِ لَنَا الْقُلُوبَ ط

اور یہ اس لیے کہ ازل تو خود اس نظریہ کے تسلیم کرنے والے یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے
 کہ وجود انسانی کی تخلیق کے لیے دوسری رائے کی قطعاً گنجائش ہی باقی نہیں رہی دوسرے یہ کہ فلسفہ کا عام
 اور مسئلہ اصول یہ ہے کہ کسی "مرکب" میں ایسی شے نہیں پائی جاسکتی جس کی صلاحیت اُس کے سادہ

ہیں جبکہ کمزور کے لیے زندگی تنگ محال ہو جاتی ہے۔“

اُسی طرح ”اخلاق“ میں بھی افراد انسانی کی عقل و آراء میں بھی یہی طریقہ رائج ہے

اجزاء یا اجزاء کی باہمی آمیزش کے مزاج میں بپائی جاتی ہو۔ پس اگر انسان کی خلقت ”بیجان مادہ کی تدریجی ترقی“ سے عالم ظہور میں آئی ہے تو اس میں عقل، کلیات کا علم، روحانی جذبات جیسے امور کہاں سے آئے اور کس طرح آئے؟

ایسے سوالات کے جواب میں ان مدعیان مذہب اور تقاضا کے پاس اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ ”قدرت کا کلیہ“ ہے اور ایسا ہی ہوتا رہتا ہے۔

گویا یہاں تک پہنچ کر اپنے ان اصولوں کی طرح ”جن پردہ اپنے مسائل کی بنیاد رکھتے ہیں“ جب کوئی قانون ان کے ہاتھ نہیں آتا تو اس لفظ ”قدرت کا کلیہ“ سے کام نکالتے ہیں اور جس جس جگہ دلائل کے درمیان خلا پیدا ہوتا جاتا ہے زبردستی اس ”بے معنی لفظ“ کے ذریعے اس کو بھرتے جاتے ہیں پس اگر ان کو یہ حق حاصل ہے تو دوسروں کو کیوں یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اس لفظ کی جگہ یہ کہہ دیں کہ ”یہ خدا کے حکیم و دانائی قدرت کا بے نظیر کرشمہ ہے“

تیسرے اگر یہ صحیح ہے کہ بند کی اعلیٰ قسم شہپازی اور گوریلا کے ارتقاء سے انسان وجود میں آیا ہے۔ تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ان دونوں میں لطف، جذباتی کیفیات، ترقی پذیر ذہن، اور عقل، ایسے امور کے امکانات تنگ نظر نہیں آتے جبکہ وحشی سے وحشی اور جنگلی انسان تک میں شروع ہی سے یہ سب صفات کم و بیش پائی جاتی ہیں۔

گوریلہ ہند اور انسان کے درمیان ان صفات کے بارہ میں ایک کڑی بھی ایسی نہیں ملتی جو ان کے مابین مشترک ہو یا مشترک کا امکان بھی پیدا کرتی ہو۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ گوریلہ اور انسان کی جسمانی ساخت میں بھی اتنا عظیم انسان فرق ہے کہ دونوں میں کوئی نسبت ہی نظر نہیں آتی مثلاً

چنانچہ یہ شاہد ہے کہ وہ شخص جس پر فطرت کی جانب سے قوت عقل و فکر کی بیش از بیش سخاوت کی گئی ہے وہ کسی معاملہ کو ایک خاص نظر سے دیکھتا ہے اور عام اصحاب عقل

انسان کے گودے کا ہلکے سے ہلکا وزن "سائڈ گرام" سے کسی طرح کم نہیں ہوتا لیکن گوریلا کے بیماری سے بیماری گودے کا وزن "۲۰ گرام" سے کسی طرح زائد نہیں ہوتا، اسی طرح انسان کی جھوٹی سے جھوٹی کھوپری "۲۰ گرام" ہوتی ہے مگر گوریلا کی کھوپری "۲۰ گرام" سے زیادہ نہیں ہوتی حالانکہ ایک گوریلا متوسط عورت کے وزن کے مقابل میں دو گنا وزن رکھتا ہے اس لیے انسان کے تدریجی ارتقاء کا دعویٰ دعویٰ بے دلیل، اور اٹکل کا تیر ہے۔

درعیان ارتقاء طبی کے پاس بیان کردہ دلائل کے علاوہ چند ایسے شاہد بھی ہیں جن کو بہت مضبوط اور حقائق سے وابستہ سمجھا جاتا ہے مثلاً

۱: علم آثار ارض کی تحقیقات نے یہ پایہ ثبوت کو پہنچا دیا ہے کہ زمین کے مختلف طبقے یا تہیں ہیں جو ہزاروں یا لاکھوں برس کے بعد قطع زمین پر قائم ہوتی چلی گئی ہیں اور ان طبقات میں سے ہر ایک طبقہ پر مخلوقات کے ہونا ظاہر ہوئے ہیں وہ واضح کرتے ہیں کہ یہ مخلوق تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

لیکن آثار زمین کے ذریعہ جو تدریجی کتبہ تیار کیا گیا تھا وہ حال کی تحقیق کے اعتبار سے "کلیہ حقائق" نہیں رہا اس لیے کہ بعض تحقیق نے زمین کے طبقات یا ہزاروں لاکھوں برس کی قائم شدہ چٹانوں سے ایسے حیوانات کے ڈھانچے حاصل کیے ہیں جو تدریجی ارتقاء کے اصول کے مطابق جدید چٹانوں میں پائے جاتے چاہئیں۔ نتیجہ کہ ان ہزار برس کی پُرانی چٹانوں میں۔ حالانکہ پُرانی چٹانوں ہی سے دستیاب ہوئے ہیں (۲) انسان کے جسم میں بعض ایسے اعضاء ہیں جو آج سیکار ہیں۔ اگر انسان "ابتداء وجودی" سے مستقل مخلوق ہوتا تو ہرگز ایسا نہ ہونا چاہیے تھا اس لیے تسلیم کرنا چاہیے کہ یہ اس سے پہلے ماحول کے آثار باقیہ میں مثلاً ڈھنڈی کی ہڈی (Butcher bone) یا آنٹنوں کے بائیں جانب زائد حصہ (امپنیس)

د فکر جس نظر سے اُس معاملہ پر غور کرتے ہیں اُس کی نگاہ میں وہ سخت معیوب ہوتا ہے مثلاً عام طور پر عورت کے ساتھ مردوں کا بے رحمانہ سلوک اور خرید کردہ لونڈی کے مساوی کرنا اُس کے متعلق اہل تو خود بعض فلاسفہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ڈبڑی کی ہڈی کو بیکار کہنا غلط ہے اس لیے کہ انسان اپنی طبعی ساخت کے اعتبار سے جس طرح بیٹھا ہے اُس کے جسم کے زمین سے لگنے والے حصوں کے لئے اس ہڈی کا ہونا بہت ضروری تھا، ورنہ اُس کی نشستیں نامناسب پہلاؤ بھی ہو جاتا اور اُس کو تکلیف بھی پہنچتی۔

اسی طرح آنت کا معاملہ ہے کہ اہل تو وہ تمدن کی ترقی و تنزل سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ تمدن ہی ارتقاء سے یعنی انسان اپنی ابتداء و زندگی میں جس قسم کی غذائیں استعمال کرتا تھا اُس کے لیے یہ حصہ ضروری اور کارآمد تھا اُس کے بعد جب اُس نے عمدہ اور لطیف غذائیں استعمال کرنی شروع کر دیں تو اتنی چوڑی اور لائینی آنت کی ضرورت باقی رہی اور جب ہنتوں نے ششما شروع کر دیا تو یہ حصہ زائد ہو کر بیکار رہ گیا۔ دوسرے اُس کو اس وقت بھی بیکار نہیں کہا جاسکتا اس لیے کہ اہل انڈیا و یونانی مثلاً زکریا رازی آمدی کی یہ رائے ہے کہ آنت کا یہ حصہ کارآمد آنتوں کے سمنے اور پھینکے وقت مدد دیتا ہے۔ اور اس کی موجودگی "خاوم آنتوں" کی راحت رسائی کے لیے ضروری ہے۔ پس اس اختلافِ آراء کی صورت میں اس دلیل کی بھی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔

(۳) بچہ جب رحم مادر میں نشوونما پاتا ہے تو نطفہ سے شروع ہو کر اپنی نوع کی شکل اختیار

کرنے تک وہ سب درجات طے کرتا ہے جن سے گذر کر وہ موجودہ نوع میں داخل ہوا ہے مثلاً میڈک کے بچہ کو پہلے چھلی کی شکل اختیار کرنا ضروری ہے کیونکہ میڈک، چھلی کا ارتقائی نتیجہ ہے۔ اسی طرح انسان رحم مادر میں چھلی، میڈک، بندر سب درجات کی شکلوں کو گزرتا ہے اور پھر انسانی شکل اختیار کرتا ہے لیکن لفظ کے ان بدیہی "تدریجی تغیرات" کو تسلیم کر لینے کے باوجود یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کہ

جاری رکھتا ہے حتیٰ کہ بعض اوقات یہاں تک نوبت آجاتی ہے کہ عوام اُس کی آواز حتیٰ سے مشتعل ہو کر اُس کی تحقیر و تذلیل اور تضحیک پر آمادہ ہو جاتے، اور بہت دھرمی کرنے لگتی ہیں

اس کے بعد اُس نے زمین کو مخلوق کیا اور پہاڑوں کو اُس پر قائم کیا اور زمین کو اس قابل بنایا کہ اُس میں نباتات کی روئیدگی اور حیوانات کی بقا ممکن ہو سکے۔

وَالْأَرْضَ مَدَنًا وَالْقِینَا فِیہَا اور ہم نے پانی پر زمین کو پھیلا دیا اور اُس میں
روامی و اندبنا فِیہَا من کل شیء مودد پہاڑوں کو رکھ دیا اور اُن میں ہر ایک مناسب چیز لگا دی
وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَهَمُّمٌ اور اللہ تعالیٰ نے ہر ایک جاندار کو پانی سے پیدا کیا
مِنْ مِیْثٰی عَلٰی بَطْنِہٖ وَمِنْہُمْ فُوْکُوْنٌ مِّنْ مِّنْ مِّنْ وہے جو پیٹ کر بن جاتا ہے اور
مِنْ مِیْثٰی عَلٰی السَّجْلِیْنَ وَمِنْہُمْ کُوْنٌ مِّنْ مِّنْ وہے جو دو پاؤں پر چلتا ہے اور کوئی
مِنْ مِیْثٰی عَلٰی اَرْضٍ لِّیَخْلُقَ اللّٰهُ اُنْ مِّنْ دہے جو چار پاؤں پر چلتا ہے اللہ جو چاہتا
مَآیْشَءُ اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ہے وہ پیدا کرتا ہے بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور ان تمام مخلوقات کے بعد سب سے بلند و بالا مخلوق وہ انسان کو پیدا کیا

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِنْ تَرَابٍ مِنْ نُّطْقَةٍ اللّٰہ دہے جس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا ہر پھر نطفہ
تُوْ مِنْ عَلَاقَةٍ ثُمَّ یُنْجِیْکُمْ ثُمَّ یُعَلِّمُکُمْ طِفْلًا اَلٰیہ سے پھر جے ہوئے خون سے پھر اُس نے تم کو بچھڑنا
کر نکالا ہے۔

چنانچہ ہر سب عالم کی تاریخ، اور علم انہا راضی دونوں اس ترتیبی تخلیق کا پتہ دیتے ہیں اور یہی صبح اور فرج صواب
ہے، لہذا انشاء اللہ بقاء، انتخاب طبی اور بقا را صلح جیسے نوا میں فطرت سے غلط نتیجہ نکال کر ترتیبی مخلوق کو
تدریجی قرار دینا ایک ناقابل تسلیم دعویٰ ہے۔

مطلب یہ ہے کہ مدعیان ارتقاء عضوی، کی یہ دلیل ایسی نہیں ہے جو صرف اُن ہی کے بیان

پس اگر یہ شخص ”مصلحین“ میں سے ہوتا ہے تو ہرگز اس غوغا کی پرواہ نہیں کرتا اور اُس کو دوسری پرکوں پہ چڑھنا پڑے وہ اپنی رائے نہیں بدلتا اور مسلسل اس راہِ جہاد میں مصروف

کردہ مطلب کو مفید ہو بلکہ اس کے خلاف وہ دوسرا مطلب بھی لیا جاسکتا ہے جو ہم نے بیان کیا اور یہی صحیح اور حق ہے نیز اُن کی مراد کے صحیح نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُن کا یہ دعویٰ ہرگز صحیح نہیں ہے کہ ہر مخلوق اپنی خلقت کے تجلوات و نظائر میں اپنے سے بہت عام مدارج کو دہراتی ہے بلکہ اس کے خلاف مشاہدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ”جنین“ حقیقتاً وہ تمام اقسام کے تغیرات ہرگز نہیں دہراتا جن کا ڈارون کے ارتقاء طبعی کے تسلیم کرنے کی صورت میں ظاہر ہونا از بس ضروری ہے اور اکثر حیوانات میں تو ان میں سے کوئی تغیر بھی واضح صورت میں نظر نہیں آتا اسی لیے بعض علماء و یورپ نے مجبوراً کہ اس تادیل کی پتا لے کر جنین ”میں تغیرات مثالی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں“ ذکر حقیقی شکل میں۔

علامہ ازیس مسئلہ ارتقاء، ہنٹولی یا طبعی کے انکار میں جن دلائل و وجوہ کو پیش کیا جاتا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) موجودہ دنیا کی عمر ہزاروں سال ہونے کے باوجود قانون ”ارتقاء“ کے مطابق آج تک ایک ”تغیر“ بھی مشاہدہ میں نہیں آیا۔

(۲) اگر یہ کہا جائے کہ تدریجی ارتقاء کے لئے ہزاروں جنین بلکہ لاکھوں برس کی عمر درکار ہے تو پھر بہت غلطی سے شروع ہو کر تخلیقِ انسان تک کے تمام درجات کا اگر پورا حساب لگایا جائے تو سائنس دانوں نے زمین کی عمر زیادہ سے زیادہ جو تھوڑی سی ہے وہ ان مدارج کے لیے ہرگز کفایت نہیں کرتی چنانچہ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے بعض علماء و یورپ نے محض اُنکل سے جو بدھوی کیا کہ مخلوقات کی ابتدا اس زمین سے نہیں بلکہ کسی دوسرے سیارے سے ہوئی ہے۔ اس کے لیے وہ آج تک کوئی صحیح ثبوت فراہم نہیں کر سکے۔

رہتا ہے حتیٰ کہ اُس کی رائے آہستہ آہستہ دلوں میں اترتی جاتی ہے اور لوگ اُس کی صلاحیت سے متاثر ہو ہو کر اُس کی جانب مائل ہونے لگتے ہیں اور ایک دن وہ آتا ہے کہ سب اُس پر بھروسہ کرنے لگتے، اور اپنی مخالفانہ جدوجہد ختم کر کے اُس کے سامنے تسلیم خم کر دیتے ہیں۔

(۳) اگر تدریجی ترقی کے یہ معنی ہیں جو کاروں اور اُس کے پیرو دعویٰ کرتے ہیں تو ہر دستِ مستقل تیز رفتاری کے درمیان کی کڑیاں کس لیے موجود نہیں ہیں، یعنی نباتات کی اعلیٰ نوع اور حیوان کی نوع کے درمیان کی، یا حیوان کی اعلیٰ نوع گوریل اور جنگلی وحشی انسان کے درمیان کی کڑیاں جو نیم نباتی اور نیم حیوانی یا نیم حیوانی اور نیم انسانی مخلوق یا اسی کے قریب قریب نصبتیں رکھنے والی مخلوق صفحہ ہستی پر کیوں موجود نہیں ہے حالانکہ ارتقاء طبعی کی رو سے ایسا ہونا آریس ضروری ہے۔

ان اعتراضات کے جوابات کاروں کے حامیوں کی جانب سے دیے گئے ہیں وہ بلا شبہ غیر تسلی بخش اور دعویٰ کی قوت کے مقابل میں بیکار اور لہجہ ہیں۔

موافق اور مخالفت اسی قسم کی آرا کا ایک طویل سلسلہ ہے جن کے تفصیلی بیان کے بغیر پوری حقیقت سامنے آنی مشکل ہے تاہم یہ ماننا پڑتا ہے کہ ارتقاء طبعی خواہ صحیح ہو یا غلط دروزں صورتوں میں یہ ”یقیناً اپنی جگہ پر اٹل ہے کہ ”انسان“ یقیناً تمام مخلوقات میں اپنی جسمانی ترکیب کے اعتبار سے بلند مخلوق ہے۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ہم نے انسان کو بہترین اقوام میں بنایا

اور اسی لیے ہر اعتبار سے وہ برگزیدہ اور صاحبِ فضیلت ہے۔

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ بلاشبہ ہم نے بنی آدم کو برتری بخشی

نیز انسان کی تخلیق مستقل وجود سے عمل میں آئی ہو یا تدریجی ارتقاء کا نتیجہ ہو وہ اور کل کائنات اسے کئی قوانینِ قدرت اور توامیں فطرت کے مرتب اور منظم اصولوں میں جکڑی ہوئی ہے جو کسی با اختیار حکیم

اول درجہ کے حامی و ناصر بن جاتے ہیں۔ اور اسی طرح روز بروز اُس کو قوت پہنچتی رہتی ہی
اور ایک دن وہ آجاتا ہے کہ اُن کی بشمار تعداد کا یا سب کا دہری «عقیدہ ہو جاتا ہے

مطلق، اور بے قید مالک قدرت، کی رستی کے بغیرنا ممکن ہے

قل من بیداً مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ تو اُن سے پوچھ اگر تم جانتے ہو تو بتلاؤ وہ
وہو عجیب و غریب و لا یجَار علیہ اَن کون ہے جس کے قبضہ میں تمام چیزوں کا بادشاہ
کنتہم تعلمون مسبقولون ہے اور وہ سب کو پناہ دیتا ہو اور کوئی نہیں
جو اُس سے اور پناہ دینے والا ہو تو وہ فوراً جواب
للہ
دیں گے اللہ کے قبضے میں۔

نیز ہم کو انسان اور انسان کے علاوہ تمام مخلوقات میں نفس ارتقا یعنی «نشو و زنی کا بھی ہرگز انکار نہیں کرنا چاہیے
کیونکہ قرآن عزیز میں انسانی تخلیق سے متعلق اس مسئلہ کو ایک عجیب معجزانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ
سُلَّةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ
نُطْفَةً فِي قَلْبٍ مُلْكَيْنِ ثُمَّ خَلَقْنَا
النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ
مِضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمِضْغَةَ عِظْمًا
فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ
أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ
اللَّهُ أَحْسَنُ
الْخَالِقِينَ

اور دیکھو یہ واقعہ ہے کہ ہم نے انسان کو مٹی
کے خلاصہ سے ہی بنایا ہے پھر ہم نے اُسے لطف
بنایا ایک ٹھیر جانے اور جادو جانے کی جگہ میں
پھر لطف کو ہم نے علقہ بنایا پھر علقہ کو ایک
گوشت کا ٹکڑا سا کر دیا پھر اُس میں ہڈی کا ڈھانچہ
پیدا کیا پھر ہڈی کا چھانچہ پر گوشت کی رچ بڑھادی پھر
دیکھو کس طرح اُن سے بالکل ایک دوسری ہی
طرح کی مخلوق بنا کر نمودار کر دیا؟ تو کیا یہی برکتوں
والی ہستی ہے اللہ جو سب سے بہتر پیدا کرنا والا ہے۔

جو کبھی تنہا ایک صاحب عقل و فکر کا تھا۔

نیز اسی طرح ”اتنار“ یعنی عقل کا عقل کے ذریعہ سے مدد حاصل کرنا اور ”تربیت“

پس جس طرح ان ترقی درجات کے ذریعہ رحم ماد میں اُس کا نشوونما کیا گیا اسی طرح وہ دنیا میں مکر بھی جہانی اور روحانی دونوں قسم کے ”نشوونما“یں ترقی پذیر رہا ہے جس کے ایک شعبہ ”اخلاقی نشوونما“ کی تفصیلات اس کتاب میں زیر بحث ہیں۔ اور اس کا آخری اد کامل و مکمل قانون ”قرآن عزیز“ ہے

پھر یہ بھی یقین رکھنا چاہیے کہ اگر ”تنازع البقا“ کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی ہر شے کی بقا و فنا کے درمیان کشمکش کا سلسلہ جاری ہے اور فوایس قدرت کے اور اُس شے کے اپنے بقا کے درمیان کشمکش موجود ہے تو یہ ایک ایسا بدیہی اور سادہ قانون ہے جس کا کوئی عاقل بھی انکار نہیں کر سکتا اور جو کسی فلسفی کے افکشاف کا محتاج نہیں ہے۔

کیونکہ کائنات ہستی میں مختلف اشیاء کے باہم کشمکش اور ایک شے کے افراد کے درمیان تنازع اور اقوام و امم کے مابین کشمکش ایسی یقینی حقیقت ہے جو دلائل کی حدود سے گذر کر پراہمت اور مشاہدہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اسی حقیقت کو قرآن عزیز اس طرح واضح کرتا ہے۔

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ

بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ

الْأَرْضُ سَأَلَاكَ عَالَمٌ دَرَبُكُمْ دَرَبُكُمْ

اسی طرح انتخاب طبی سے اگر یہ مراد ہے کہ یہاں قوت و صنعت کی جنگ میں قوت کو بقا اور صنعت

کو فنا ہے تو یہ امر بھی حقیقت نفس الامری ہے اور جانداروں کی ہستی کے فنا و بقا ہی میں نہیں بلکہ تمام شعبہ ہائے زندگی میں نافذ و حاکم ہے حتیٰ کہ مذہب کی نگاہ میں بھی صنعتِ جہانی ہو یا روحانی، مادی ہو یا غیر مادی قابلِ مدح و ستائش نہیں ہے اور قرآن حکیم کی اس آیت میں۔

یہ دونوں اخلاق کے اندر ہی جگہ رکھے ہیں جو عالم حیوانات میں نہ تو والد جنس^۱ اور ناقار^۲ کو حاصل ہے۔

وَأَعِزُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ ادر اپنی طاقت بطرقت^۳ اور اسباب
مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ قوت گھوڑے کی پرورش (وغیرہ) سے بنائی کرو
اسی انتخاب طبی کا اعلان ہے کہ خدائے تعالیٰ نے بقا و نثار کے مسائل میں حقیقی قوت و ضعف کو ہی
معیار قرار دیا ہے مگر فرق یہ ہے کہ اس کے انتخاب طبی کا قانون جسمانی اور اخلاقی دونوں قوتوں کا ایک
ساتھ طالب ہے۔ اگر انسان کے اندر یہ دونوں قوتیں جمع ہیں تو اُس کے لیے حقیقی بقا کا وعدہ ہے اور
اگر دونوں جمع نہیں ہیں تو جسمانی قوت کے باوجود اس کا اخلاقی و روحانی ضعف ایک ذلیل و ناتوان
احوال پیدا کرے اُس کو ضرور نذرانے گھاٹ ہمارے دے گا۔

اسی لیے اس کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَجِبُ مِنْكُمْ شَنْءٌ مِنْ قَوْمٍ ادر کسی قوم کی دشمنی کے باعث انصاف
عَلَىٰ اَنْ لَا تَعْدِلُوْا اِلَّا عَدْلًا کو ہرگز چھوڑو عدل کو وہی بات زیادہ
هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ (مائتہ) نزدیک ہے تقویٰ سے۔
وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةً ادر اُن سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ نہ
وَلْيَكُوْنِ الدِّينُ لِلّٰهِ فَاِنْ اَنْتُمْ هَٰؤُلَاءِ فَاِنْ اَنْتُمْ هَٰؤُلَاءِ یائے اور دین خالص اللہ کے لیے ہو جائے
فَلَا عُدُوْا دَانَ اِلَّا عَلَى الظَّالِمِيْنَ بس اگر وہ فتنہ سے باز آجائیں تو ظالموں کے
(بقرہ)

سوا کسی پر سرکشی جائز نہیں ہے۔

۱۔ تو والد جنس۔ یعنی جنس سے افراد کا تو والد و نسا سل
۲۔ یعنی قابل حیات کے ذریعہ سے ناقابل حیات ذی روح کا نفاک دینا۔

بہر حال علم اخلاق میں مذہب نشو و ارتقاء کی صحت تطبیق اور اس کی تردید کے سلسل میں اور بھی مختلف آراء و مباحث ہیں مگر یہ مقام اس تفصیل کی گنجائش سے محروم ہے۔

اور بلاشبہ ”اصح“ کے لیے ہی بقا و دوام ہے اور یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ میں جو کہ قوت جسمانی کے ساتھ ساتھ عدل و تقویٰ کی پیش از پیش فراوانی تھی اور وہ دونوں قوتوں کے مالک اور کامل انسان تھے تو باوجود دولت کی کمی کے خدا کے نافرمانوں پر بھاری پڑے اور کامیاب ہوئے۔

اولئک الذین انعم اللہ علیہم
من النبیین الصالحین والشہداء
والصلحین بحسن اولئک رفیقاً
خدا نے جن پر انعام و اکرام کیے ہیں یہی
لوگ ہیں جو نبی ہیں یا صدیق یا شہید
ہیں یا صالحین اور یہی اچھے رفیق ہیں

اور ان کے بے نظیر و بے مثال اخلاقی، روحانی و جسمانی قوتوں کے عمل کا ہی نتیجہ تھا کہ ان کے ماتے والوں کی حاکمانہ یا مقتدرانہ تاریخ کی مدت تمام گزشتہ تاریخی اودار کے مقابلہ میں طویل اور دیر بانظر آتی ہے۔ اور انہی اقوام و ائمہ میں یہی قانونِ فطرت کام کر رہا ہے اور جس قوم کا مزاج بھی مادی قوت کو گھنہ پر اخلاق اور روحانی قومی کوتاہ و برباد کر کے عدل و تقویٰ کی بجائے ظلم و سرکشی پر آمادہ کر دیتا ہے وہ قوم اقوام و ائمہ کی بقا و قیام کی مدت کے اعتبار سے بہت جلد فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہے۔

ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر
ان الامراض یوشع عباد الصالحون
اور ہم نے زبور میں ذکرِ نبیوت کے بعد یہ لکھا
کہ وہ بیمار ہیں جو عبادِ صالحین کے

بہر حال ارتقاء طبعی، علمی تخمینوں اور تجرباتی اہل کا نتیجہ ہے لہذا ہمارے فرض ہے کہ ہم اس علمی دور میں نہ تو ہر جدید تحقیق سے گھبرا کر اور وحشی ہرن کی طرح نفرت کھا کر انکار میں عجلت کریں اور نہ عصب ہو کر ذاتی تحقیق و تعقیب کے بغیر اس پر اس طرح ایمان لے آئیں کہ گویا اس کے خلاف محالِ عقلی

الحاصل اخیر و شریبا بالفاظ دیگر حسن و قبح کا مسئلہ ایسا معرکہ الارادہ مسئلہ ہے جس پر فلاسفہ اخلاق نے دل کھول کر علمی بحث کی ہے مگر کئی طور پر ان مباحث سے کوئی فیصلہ کن

اور نامکن کا درجہ ہے اور بس بلکہ ان دونوں رسوم کے خلاف صاف اور روشن راستہ ہے کہ جو امام "وحی الہی" اور "سچے رسولوں" کی یقینی تعلیم کے ذریعہ روشن اور واضح ہو چکے ہیں ہم ان کو اٹل اور غیر تبدیل سمجھیں اور یقین کریں کہ علوم کی تحقیقات آہستہ آہستہ اپنی جگہ سے ہٹتی رہیں گی اور ایک دن "قرآن عزیز کے مسئلہ اصولوں کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوں گی اور قرآن عزیز اسی طرح اپنی جگہ پر میان اصول کی مانند غیر متزلزل اور قائم رہے گا۔ چنانچہ گذشتہ علمی اکتشافات میں بارہا ایسا ہوتا رہا ہے مثلاً ذرائع مصر کے انھوں بنی اسرائیل کی غلامی کا مسئلہ، یا اصحاب الکھفہ الرقیم کے بارہ میں رقیم (پیڑ) کے وجودارضی کا مسئلہ، یا جنین (بچہ) کے رحم مادر میں تغیرات اور نظرات کا مسئلہ کہ ان تمام مسائل میں یورپین فلاسفہ اور مورخین قدیم و جدید کے نظریے "قرآن عزیز کے بیان کردہ" علوم کے مخالف تھے مگر قریب کی اس نصف صدی کے اندر ان تینوں مسائل میں "علوم جدیدہ اور اکتشافات جدیدہ" کو وہی سب کچھ کہنا پڑا جس کا اعلان ساڑھے تیرہ سو سال سے قرآن عزیز مسلسل کرتا رہا تھا۔

اور جو "علوم و نظریات" قرآن عزیز کی ہدایات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی یقینی تفسیرات کے دائرہ سے غیر متعلق ہیں یعنی نہ وہ ان کا اقرار کرتا ہے نہ انکار تو ان کو تعصب اور تنگدلی سے اجنبی سمجھ کر ہرگز نہ چھوڑنا چاہئے بلکہ وسعتِ نظر اور طلبِ علوم سے وابستگی کے جذبہ کے ساتھ عقلِ سلیم کو حکمِ شاکر ان کا فیصلہ کرنا چاہئے پس اگر ان کا ثبوت متحقق ہو جائے تو ان کو قبول کرنا چاہئے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "حکمت و دانائی" مسلمان کی گمشدہ پونجی ہے جہاں سے اس کو اپنا ال سمجھ کر حاصل کرے اور اگر ان کا ثبوت فراہم نہ ہو تو عقلی دلائل ہی کی روشنی میں ان کو رد کر دینا چاہئے (واللہ اعلم

بحقیقۃ الحال والیہ الرج والماک)

بات حاصل نہیں ہو سکی اور ہر ایک فلسفی کا نقطہ نظر مختلف وجوہ سے تشبیہ ہی ظاہر کرتا ہے تاہم اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ اس وسیع علمی بحث نے ہمارے سامنے ایک طرف ”علم الاخلاق“ کی قدر و قیمت کی برتری کو نمایاں کر دیا اور دوسری جانب اُس نے نہایت قیمتی ذخیرہ معلومات فراہم کر دیا۔ اور سچ تو یہ ہے کہ اس راہ میں بھی انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات نے جو راہنمائی کی ہے خصوصاً قرآن حکیم نے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل اسوہ حسنہ نے اخلاق کے سلسلہ میں رہبری کا جو فرض انجام دیا ہے قلب مستقیم اور عقل سلیم کے لیے وہی باعث تسکین ہے اور بلاشبہ اسلام نے علم الاخلاق کی جن اساسی اور بنیادی اقدار کو لائحہ عمل کی حیثیت سے پیش کیا ہے کچھ دکاؤں کے بعد اس سے بہتر فیصلہ تاریخ علم اخلاق نے کچھ تکمیل پیش نہیں کیا اور یقیناً مستقبل میں بھی پیش نہیں کر سکتی کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعلیم اخلاق نے جو کچھ دیا ہے وہ حقائق ہیں اور ”حقائق“ علمِ مباحث سے جلا تو پا سکتے ہیں لیکن بدل نہیں سکتے۔

نیز یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ”خبر و شر“ اگرچہ اصطلاحی الفاظ ہیں تاہم وہ ایسے حقائق ہیں جن کو محض اضافی نسبتی کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگر طب کی اصطلاح میں ”صحت و مرض“ دو حقیقتیں تسلیم کی جاسکتی ہیں، اگر اشیا کی ماہیت میں جن وضع، محسوس و شاید ہو کر حقیقت ہی کی جلوہ نمائی کرتے ہیں تو ان ہی ہر دو حقائق کو علم اخلاق کی اصطلاح میں اگر ”خبر و شر“ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے تو ان کے ”حقیقت“ ہونے میں کس طرح شک و شبہ کیا جاسکتا ہے اور یہ کیسے ممکن ہے کہ اساسی اور بنیادی نقطہ نظر سے ان کو اضافی اور نسبتی کہہ کر ان کی اقدار کو کم یا سہرے سے نظر انداز کر دیا جائے، البتہ فطری اور حقیقی ”خبر و شر“ کی جزئیات و تفصیلات کبھی کبھی ماحول اور خارجی اثرات کی بناء پر اضافی اور نسبتی

صفات اختیار کر لیتی ہیں اور اس فرق کی وجہ سے بعض اعمال کے خیر و شر ہونے میں اضافات و صفات خارجیہ کے پیش نظر وہ اخلاقی حکم میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔

اخلاقی حکم

گذشتہ اوراق میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ ”اخلاقی حکم“ یعنی عمل پر خیر یا شر ہونے کے مطلق فیصلہ، صرف اختیاری اعمال پر ہی صادر ہو سکتا ہے اور جب تک ارادہ نہ پایا جائے یہ حکم بھی نہیں پایا جاسکتا۔

مثلاً اگر ”نیل“ یا ”عجنا“ طغیانی پر آجائے اور سیکڑوں بستیوں کو غرق کر دے، یا تیز ہوا چل جائے اور وہ تباہی پیدا کر دے، یا دریا کی موجیں جہاز اور جہاز والوں کو ڈبو دیں، تو ان اعمال پر شر ہونے کا حکم اس لیے نہیں لگایا جاسکتا کہ ”یہاں“ ارادہ نہیں پایا جاتا، اسی طرح اگر ”دریا کا بہاؤ اعتدال پر ہو اور وہ زمینوں کی سرسبزی و شادابی کا باعث بنے تو اُس کے اس عمل کو خیر نہیں کہا جاسکتا۔

یا مثلاً ایک شیک رو گھوڑا اپنے سوار کے لیے آرام دہ سواری ثابت ہو یا سسر کی بنا پر تکلیف دہ، تو دونوں حالتوں میں اس کے عمل کو بالترتیب نہ خیر کہیں گے نہ شر۔ اسی طرح انسان کے غیر ارادی اعمال کو مثلاً معدہ کے فعل ہضم کے بہتر ہونے، یا دوران خون کے منظم ہونے یا بخار اور تپ کے وقت پر لرزہ طاری ہونے کو بھی خیر یا شر سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

بہر حال ان تمام اعمال کو ”جو ان اشیاء سے صادر ہوتے ہیں جن میں ارادہ شعوری

کا وجود نہیں ہے یا وہ انسان سے غیر ارادی طور پر صادر ہوتے ہیں، نہ خیر کہہ سکتے ہیں نہ شر اور بیان کردہ پیمانے کے مطابق ”ہم خیر و شر کا اطلاق صرف انہی اعمال پر کر سکتے ہیں جو ارادی ہوں۔“

یہ تو ایک طے شدہ بات ہے، لیکن اس جگہ بحث طلب امر یہ ہے کہ اعمال پر خیر و شر کا جو حکم صادر ہوتا ہے وہ اعمال سے پیدا شدہ نتائج کے لحاظ سے ہوتا ہے، یا عامل کی اُس ”غرض و غایت“ کے اعتبار سے جس کی وجہ سے یہ عمل وقوع پذیر ہوا ہے؟ اس لیے کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک کام کو بھلائی کی غرض سے کرتا ہے لیکن نتیجہ میں اُس سے ایسی بُرائیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس کا اُس کو گمان تک نہیں ہوتا۔

مثلاً ایک کابینہ حکومت، ایک قوم سے نبرد آزما ہوتی ہے۔ اور وہ اپنے موجودہ عمل سے اس کا یقین رکھتی ہے کہ اس سے ہماری قوم کو بہت بڑا فائدہ ہوگا، اُس وقت اُس کے خیال میں اپنی طاقت دشمن کی طاقت کے مقابلہ میں بہت نظر آتی ہے اور وہ مالِ غنیمت کے فوائد کو پیش نظر رکھ کر جنگ کر بیٹھتی ہے لیکن اُمید اور توقع کے خلاف اُس کو شکست ہو جاتی ہے اور اپنی حکومت کے مقبوضات میں سے بھی کچھ دے بیٹھتی ہے اب اس عمل ”جنگ“ کو اُن کی غرض ”قومی فائدہ“ کے پیش نظر خیر کہا جائے یا نتیجہ ”شکست اور مصائب“ کے لحاظ سے شر۔

اسی طرح اس کے عکس کا تصور کیجئے کہ ایک آدمی کسی کام کو شر کی نیت سے کرتا ہے مگر نتیجہ میں وہ باعث خیر بن جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کسی کے ساتھ خیانت کا ارادہ کرتا ہے اور اُس کو ایک ایسے مال کی خریداری کی ترغیب دیتا ہے جس میں نقصان کا ہونا ضروری ہے لیکن جب ترغیب کے

مطابق وہ دوسرا انسان اُس مال کو خرید لیتا ہے تو حسن اتفاق سے اُس کو اس خریداری کی وجہ سے بہت بڑا فائدہ پہنچ جاتا ہے تو اب نیت کے اعتبار سے ترغیب دینے والے شخص کے اس عمل "ترغیب" کو شر کہا جائے یا "فائدہ حاصل ہو جانے کی وجہ سے" اس کا نام خیر رکھا جائے۔

اس بارہ میں حق یہ ہے کہ کسی کام پر خیر یا شر کا حکم صادر کرنے کے لیے "عامل کی غرض" ہی کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ پس اگر عامل کی نیت خیر کی ہے تو نتیجہ کتنا ہی بُرا نکلے وہ "کام" خیر ہے اور اگر اُس کی نیت بُری ہے تو خواہ نتیجہ کتنا ہی بہتر ہو وہ "کام" شر ہے۔ لہذا حکم سے پہلے "عامل کی غرض" کو دیکھنا ضروری ہے مثلاً اگر کسی نے ایک ہزار گنی کے "نوٹ" نذر آتش کر دیئے تو یہ عمل اپنی "ذات" کے اعتبار سے بُرا ہے نہ اچھا، مگر یہی بُرا عمل ہے، اگر مالک سے "انتقام لینے" کی غرض سے ایسا کیا گیا ہے، اور یہی اچھا ہو اگر کسی لیڈر یا حاکم کی "رشوت" کا سامان تھا اور اس کے پاس ایسے لیڈر اور حاکم کو متنبہ کرنے، اور سزا دینے، کا اس کے سوا اور کوئی بہتر طریقہ موجود نہ تھا نیز یہ بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ اگر بُرے اعمال کو کسی نیک غرض سے کیا جائے تو اگرچہ عامل کی غرض کے پیش نظر ان کو "شر" نہ کہا جائے لیکن بلاشبہ اس لیے "شر" کہلانے کے مستحق ہیں کہ وہ اپنی حقیقت میں بُرے اعمال ہیں۔

مثلاً قدیم مصریوں کا دستور تھا کہ "نیل" کو جوش میں لانے کے لیے "کنواری لڑکی" کو بھینٹ چڑھایا کرتے تھے یا قدیم ہندوستان میں دیوتاؤں کے خوش کرنے کے لیے یہی عمل کارِ خیر سمجھا جاتا تھا۔

غرض جب یہ بات متعین ہو گئی کہ کسی "عمل" پر خیر یا شر کا حکم "عامل کی غرض" سے

شخص کے لیے وہی حکم ہے جو اس نے نیت کی ہے اس سلسلہ میں بات اہم ہے اور علم اتفاق کے اختلاف حکم کے لیے اس میں اور بڑی حیثیت رکھتی ہے (توضیح)

لے تجارتی مشہور حدیث "انما الاعمال بالنیات" و انما النکل امر و ما نوی" و الحمد للہ بہ بلا شرع اعمال نیتوں پر مبنی ہیں

کے اعتبار سے ہونا چاہئے، تو ہمارے لیے یہ از بس ضروری ہے کہ ہم جلد بازی سے کام نہ لیں اور اپنے ذات کے علاوہ دوسرے کے عمل پر اُس وقت تک حکم نہ لگائیں جب تک کہ تحقیق و تفتیش سے اُس کے عامل کی غرض معلوم نہ ہو جائے خواہ اُس کی زبانی معلوم ہو یا مناسب قرائن کے ذریعہ اُس کا پتہ لگ جائے۔

البتہ نتائج کے اعتبار سے بھی اعمال کا یا بھی فرق ظاہر ہوتا ہے۔ اور اُس کے لمبی مفید اور مضر کی اصطلاح وضع کی گئی ہے یعنی کسی عمل پر نتائج کے اعتبار سے یہ حکم لگانا صحیح ہے کہ یہ مفید ہے اور یہ مضر، کیونکہ مفید اور مضر، خیر اور شر کے ہم معنی نہیں ہیں اس لیے کسی کے عمل پر مفید یا مضر ہونے کا حکم ”اخلاقی حکم“ نہیں کہلاتا،

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ بعض اعمال خیر بھی ہونگے اور مضر بھی جیسا کہ مذکور بالا ”اعلانِ جنگ“ کی مثال میں ”عامل کی غرض“ کے لحاظ سے یہ عمل (جنگ) خیر ہے اور نتیجہ کے لحاظ سے مضر۔ اسی طرح اس کے برعکس سمجھ لیجئے۔

بہر حال انسان کا ارادہ اگر نیک ہے تو وہ کسی ایسے عمل پر قابلِ ملامت نہیں ہے جس کا نتیجہ بُرا نکلے البتہ وہ قابلِ ملامت اس لیے ہے کہ اُس کی طاعت و انشطاعت میں یہ تھا کہ وہ وقت نظر اور باریک بینی سے کام لے کر اس عمل کے نتیجہ پر غور کر لیتا تاکہ اُس کو اس کے بُرے انجام کا حال معلوم ہو جاتا، مگر اُس نے ایسا نہ کیا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ ملامت کا نشانہ اُس کا ”نیک ارادہ“ نہیں بن سکتا بلکہ اُس عمل کے اختیار کرنے میں جو ”کوٹاہی“ ہوئی دراصل وہ نشانہ ملامت ہے۔

اخلاقی نقطہ نظر سے تو اب قدیم مصلوں کا یہ عمل کہ وہ تیل کو جوش میں لانے کیلئے کٹواری لڑکی کی بھینٹ دیتے تھے اس لئے لائقِ ملامت قرار پایا کہ ان کی کوتاہ نظری نے باطل

عقیدہ اور فاسد استقرار پر اس عمل کی بنیاد رکھی اور یہ نہ سمجھا کر نیک اپنے جوش میں آنے کے لیے اس بھینٹ کا محتاج نہیں ہے اور نہ ہی روح انسان اس غرض سے بھینٹ چڑھایا جاسکتا ہے اسی طرح گزشتہ مثال میں اعلان جنگ کرنے اور پھر شکست کھا جانے والی قوم کو یہ اعلان جنگ "پر ملاست نہیں کی جاسکتی کیونکہ ان کا مقصد اس سے نیک ہی تھا، بلکہ اس پر ملاست کی جائے گی کہ یہ نازک مسئلہ جب مختلف گوشوں سے قابل غور تھا اور ان میں قدرت تھی کہ اگر ان کو پیش نظر رکھ کر اچھی طرح بحث کر لیتے تو اس کے نتیجہ بد سے مطلع ہو سکتے تھے لیکن انہوں نے ایسا نہ کیا۔

یہ تمام وہ صورتیں تھیں جن میں اخلاقی حکم "عمل" پر صادر کیا جاتا ہے لیکن کبھی خود غافل کی "ذات" حکم کا محور بن جاتی ہے، اور یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ یہ "نیک" ہے یا "بد" "طیب" ہے یا "خیث"؟ لیکن جب کسی "عامل" کی ذات مورد حکم بنائی جائے تو پھر اس سے صادر شدہ اعمال کا جائزہ لینا پڑے گا، اور یہ دیکھنا ہو گا کہ "حاصل جمع" میں اگر اکثریت نیک اعمال کی ہے تو اس شخص کو "نیک و طیب" کہیں گے اور اگر "حاصل جمع" میں برے اعمال کی اکثریت ہے تو وہ "خیث و بد" شمار ہو گا۔

اس تفصیل سے ایک یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عامل کے "خیث" ہونے کے باوجود اس سے کسی "عمل خیر" کا صدور ہو جائے اور اسی طرح عامل کے "طیب" ہونے کے باوجود بھی اس سے کبھی "عمل شر" ظاہر ہو جائے، اور یہ دونوں باتیں اس لیے جمع ہو سکتی ہیں کہ ہم "عمل" پر حکم لگانے کے متعلق تو یہ کہتے ہیں کہ اس میں صرف "مغرض" کو دیکھا جائے اور "عامل" پر حکم صادر کرنے میں اس کی زندگی کے "مجموعہ اعمال" کا جائزہ لیا جانا ضروری سمجھتے ہیں۔

اخلاقی حکم کا نشو و ارتقاء جس طرح حیوانات کے اندر عمل و معاملہ کے جزائیم پائے جاتے ہیں (جیسا کہ ذکر ہو چکا) اسی طرح ان میں "اخلاقی حکم کا جزئہ" بھی پایا جاتا ہے۔ بالتو کتے کو دیکھتے جب اُس سے کوئی غلطی ہو جاتی ہے تو کس طرح مالک کو چٹتا، اور اُس کی خوشامد کرتا ہے، یہ کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ بعض موجب سزا اور غیر موجب سزا اعمال کے دریاں تمیز کرتا ہے۔

مگر بہت حیوانات میں یہ "حکم" صرف اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ حیوانات کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا جاتا ہے اور اُس کی دعوت نظر اپنی اولاد اور نسل کے لیے اس "حکم" کا شعور کرنے لگتی ہے بھر جب وہ اس سے اوپر ترقی کر جاتا ہے تو لڑکے اور لڑکیوں بنا کر اُس میں جماعتی زندگی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ اپنی بھلائی کے مقابل میں "گلاہ" کی بھلائی کو محسوس کرنے لگتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تم نے دیکھا ہو گا کہ اگر "قطار" سے جدا کوئی "ماہی" کسی مصیبت میں پھنس جاتا ہے تو وہ ایک خاص آواز کے ذریعہ اپنی قطار کو متنبہ کر دیتا ہے تاکہ وہ اس مصیبت سے محفوظ ہو جائیں۔

پھر یہ شعور ترقی کرتا ہوا وحشی انسان تک پہنچتا ہے۔ یہ فقط اپنے قبیلہ کا شعور رکھتا ہے اور اُسی کی بھلائی کا خواہشمند رہتا ہے، اور جو بات قبیلہ کے لیے مفید ہو صرف اُس کو "خیر" اور جو مضر ہو اُسی کو "شر" سمجھتا ہے اور اُس کی نظر اس سے آگے نہیں جاتی، اور وہ اعمال کے عام نتائج سے بے خبر ہوتا ہے۔

لے باہم دیگر موثر اعمال لے اگر ہم یہ مان لیں کہ قدرت الہی نے ابتداءً از فیض ہی میں ہر نوع مخلوق میں بہت بلند اور متوسط درجات کو پیدا کیا ہے تاکہ درست قدرت کی ان تدریجی غلوقات سے انسان کو یہ سبق دیا جائے کہ وہ اپنی زندگی میں تدریجی ترقی کے لیے ان کو مشعل راہ بنائے تو نشو و ارتقاء کا یہ نظریہ اصل حقیقت بن جائے

چنانچہ بعض اہل تاریخ نے لکھا ہے کہ افریقہ کے وحشی قبائل کا یہ حال ہے کہ اگر ایک قبیلہ کے کسی آدمی کی چوری ہو جائے تو قبیلہ کا کوئی شخص بھی چور کو پا جاتا ہے تو موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے، دوسرے قبیلہ میں چوری کر لینے کو بڑی بہادری سمجھتا ہے۔

اس ”درجہ“ میں انسان صرف اسی حد تک ترقی کر پاتا ہے کہ اُس کے اعتقاد میں ”اخلاقی فرائض“ خود اُس کے اپنے قبیلہ ہی تک محدود ہیں باقی دوسرے قبائل کی لوٹ مار، قتل و غارت اور چوری سب درست اور مستحسن اعمال ہیں۔

کیونکہ وہ تو یہ سمجھتا ہے کہ میری دنیا صرف یہی ”قبیلہ“ ہے اسی میں مزاجینا ہے، اور صرف اسی کو یقین ہے کہ اس عالم میں باقی رہے۔

چنانچہ تباہوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیشتر وحشی قبائل میں قبیلہ قبیلہ کے درمیان دشمنی اور عداوت کا سلسلہ قائم ہے۔ اور ایک قبیلہ کے آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمیوں کو اس طرح دیکھتے ہیں جس طرح شکاری شکار کو دیکھتا ہے۔

اس کے عرصہ دراز کے بعد جب انسان اوپر کو ترقی کرتے ہیں اور ”دشت“ کی زندگی سے ذرا دور ہو جاتے ہیں تو ان کی فطرتیں بھی زیادہ وسعت پیدا ہونے لگتی ہے، اور ان کے ”اخلاقی احکام“ حق و صواب سے نزدیک تر ہوتے جاتے ہیں، اور وہ قوم و نسل کے تمام قبائل کو جسم واحد کی طرح ایک ہی سمجھنے لگتے ہیں مگر دوسری قوموں کو اب بھی دشمن کی نگاہ سے ہی دیکھتے ہیں، اس کی مثال ”یہود“ ہیں ان کا اعتقاد ہے کہ ہم دنیا کے انسانوں میں سب سے برتر اور پاک ہیں۔ بلکہ (معاذ اللہ) ہم خدا کی اولاد اور اُس کے دوست ہیں اُن کا یہ جیسی اعتقاد ہے کہ ”یہود“ کا یہود پر تو ”حق و فرض“ ہے لیکن غیر یہودی کا یہودی پر نہ کوئی ”فرض“ ہے اور نہ کوئی حق۔

و منهم من ان نامنه بدنار اور بعض ان دیہود میں سے ہیں کہ اگر
لاؤدہ الیک الا فادمت علیہ تو ایک دینار سرف بھی اُس کے پاس رکھ
قائماً ذلک یا نھم قالوا تو وہ تجھ کو ہر گز واپس نہ دے مگر یہ کہ دوسر
لیس علینا فی الامیین پر ہی مسلط ہو جائے، یہ اس لیے
سبیلہ (آل عمران) کہ اُن کا کہنا یہ ہے کہ ہم پر اُن بڑھوں
(عرب) کا کوئی حق نہیں ہے۔

یہی حال یونانیوں کا ہے، اُن کے نزدیک انسانی دنیا دو حصوں میں تقسیم ہے ایک
”یونان“ دوسرا وحشی“ یہ اپنے ایک پہاڑ نہ اولمپوس کے متعلق یہاں تک اعتقاد رکھتے
ہیں کہ یہ دیوتاؤں کا مسکن، اور روم کے زمین کے تمام پہاڑوں سے اونچا پہاڑ ہے، حالانکہ اُس
کی بلندی (۹۷۰۰) قدم سے زیادہ نہیں ہے۔ اور یہ اپنی قوم کے علاوہ ہر ایک آزاد انسان کو
در غلام“ بنالینا جائز سمجھتے ہیں یہاں تک کہ اُن کا سب سے بڑا فلسفی ارسطو کہا کرتا تھا کہ ”غلام“
عقل والے بالہ تو حیوان ہیں۔

بالآخر انسان نے ترقی کا وہ درجہ بلند حاصل کر لیا جس نے خیر و شر، اور حسن و قبح میں
”اخلاقی حکم“ کے لیے زیادہ سے زیادہ وسعت پیدا کر دی اور اُس کی بدولت مختلف اقوام
کے درمیان تجارتی رسل و رسائل، بہتر و دوست، عمدہ قوانین دُول، اور اخلاق عام کا وجود
نظر آتا ہے، اس بلند درجہ پر پہنچ کر ایک قوم کے انسان دوسری قوم کے انسانوں کو دشمن کی
نگاہ سے نہیں دیکھتے اگرچہ اُن کی اس وسعت نظر اور بلندی اخلاق میں بھی وحشی آباد اجداد کے
خصائص کا عکس کچھ نہ کچھ ضرور جھلکتا رہتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بخوبی اندازہ ہو گیا کہ ایک ”جاندار“ آفرینش کے ابتدائی دور

میں تنگ نظر اور اخلاقی حکم میں اپنی ذات ہی تک محدود رہتا ہے اس کے بعد آہستہ آہستہ نظر میں وسعت ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ اُس کی نگاہ ”قوم تک“ رسا ہو جاتی ہے اور پھر یہ شعور پیدا ہونا شروع ہوتا ہے کہ اس وسیع عالم میں اُس کی قوم بھی اقوام عالم کا ایک حصہ ہے اور اس کی اُمت کے پہلو میں اور بھی سیکڑوں اُمتیں آباد ہیں اور یہ سب ایک ہی سلسلہ کی متصل کڑیاں ہیں۔

تو اب یوں کہئے کہ ”اخلاقی حکم“ میں وسعت اور ہمہ گیری، فرد سے شروع ہو کر گنہ خاندان، قبیلہ، قوم، چھوٹی حکومت، عالم گیر برادری تک رتی کرتی ہے، اور یہ اُس حد تک برابر رتی کرتی رہے گی جبکہ ایک روز ہم ”وسعت نظر“ کے اُس انتہائی درجہ تک پہنچ جائیں کہ ہر ایک انسان دوسرے انسان کو بھائی سمجھنے لگے، نہ ایک دوسرے پر ظلم کرے، نہ خیانت کا مرتکب ہو، وہ ہر ایک کے ساتھ اسی طرح کا منصفانہ معاملہ کرے جس طرح اپنے کنبہ کے ساتھ کرتا ہو اب وہ وقت بہت قریب ہے کہ نظر شخصی اور نظر جنسی، ”نشو و ارتقاء“ کی منت کے سامنے درماندہ ہو کر رہ جائے گی، اور انسان کی نظر تمام ”ذریعہ انسانی“ پر اس طرح پڑنے لگے گی گویا وہ ”جسم و حادثہ“ اُس وقت انسان کی ”اخلاقی نظر“ نسلی و قومی نظر کی بجائے ”اخوت و علم کی نظر بن جائے گی“۔

لے اسلام تو شرفِ ہی سے انسان کو اخوت و وحدت کی تعلیم دیتا ہے، اور نشو و ارتقاء کی اس آخری منزل کے جو ایک کھمبہ بھی سابق کی طرح یہ دعوت دے رہا ہے کہ اخلاق کی تمام بنیادیں اللہ جلّٰی اعلیٰ کے انتہائی معراج تک پہنچنے کو بعد بھی اُس سے زیادہ نہ پاؤ گے جو قرآن حکیم اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ تم تک پہنچائی جا چکی ہے۔

الناس کلہم بنو آدم و آدم کل انسان اولاد آدم ہیں آدم آدمی
من تواب (الحديث) سے بنائے گئے ہیں۔

رہا مسئلہ ”جہاد“، تو درحقیقت وہ بھی اخوت عالم میں فتنہ اندازوں کی فتنہ سازانیوں کے اسناد کا ایک

مسطورہ بالا حقیقی طریقہ کے علاوہ حکم اخلاقی کے نشو و ارتقاء کا ایک اور ”طریقہ“ بھی ہے وہ یہ کہ

(۱) ”اخلاقی حکم“ وحشی اور سبست اقوام میں عموماً عرف کے تابع ہوتا ہے، اس لیے ہر فرد اپنے قبیلہ ہی میں زندگی بسر کرتا، اور اپنے اعمال کے ذریعہ اُس کی رضا جوئی کا طالب رہتا ہے اور کبھی بھی یہ نہیں سمجھتا کہ وہ ایک ”مستقل فرد“ ہے اور اپنا کوئی وجود بھی رکھتا ہے۔ اس شخص میں یہ قدرت نہیں ہوتی کہ وہ ”اخلاق پر حکم جاری کرے۔ بلکہ وہ ”اعمال“ ہی پر احکام نافذ کر سکتا ہے اس لیے کہ ”حکم اخلاقی“ انسانی اعمال کے متعلق وسیع النظری کا طالب ہے اور وحشی قبائل کے اس فرد میں یہ چیز قطعی مفقود ہے بلکہ وہ تنگ نظری کی سب سے بے گناہی میں پیش پا افتادہ ہے۔

تم سبکی کو ہی دیکھ لو کہ باوجود اس امر کے کہ ہومبرس کے زمانہ میں یونان ایک حد تک ترقی کر گیا تھا مگر پھر بھی ”ایاذہ“ میں تم ایک بھی جملہ ایسا نہ پاؤ گے جس سے انسانوں کی ”مکوکار“ اور ”مڈکار“ دو قسمیں ظاہر ہوتی ہوں اور اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اُس نے اپنے اشعار میں کسی کی بُرائی بیان نہیں کی، کیونکہ اُس کے کلام میں یہ بہت کافی موجود ہے۔ بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ اچھے یا بُرے اعمال کے متعلق تمام انسان بلا لحاظ نیک و بد یکساں طور پر نشانہ لامرت بھی بن سکتے ہیں اور درج و ستائش کے بھی مستحق ہو سکتے ہیں اُس میں یہ شعور موجود ہی نہ تھا کہ وہ یہ تصور کر سکتا کہ بعض اشخاص عادت میں نیک ہوتے ہیں اور بعض بد۔ اس لیے کہ یہ اُس کے تصورات سے ایسا اونچا اور بلند درجہ ہو جس سے وہ محروم تھا۔

لے یونان کا مشہور شاعر ہے اور ”ایاذہ“ نامی کتاب کا مصنف ہے۔

(۲) اس زمانہ (عرفت کا زمانہ) کے بعد ان کے اعمال میں مذہبی نظم کی وجہ سے عادت و عرف کی جگہ ”قانون“ لے لیتا ہے۔ اور اسی کی بدولت ان کو حق و باطل کے درمیان واضح فرق، اور جہانم میں امتیاز پیدا ہونے لگتا ہے۔ اس لیے کہ قانون، اعمال کے وزن کے لیے بہترین پیمانہ بھی ہے اور اُس کے پرکھنے کے لیے عمدہ کسوٹی بھی۔

اس دور میں انسان، نوعِ انسانی کو دو حصوں میں تقسیم پاتا ہے، ایک وہ جو عادتاً اس قانون کا لحاظ رکھتے ہیں، اور دوسرے وہ جو عادتاً اس کا خلاف کرتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ وہ جو نکو کار ہیں اور جو بدکار ہیں یا تھہری اُس کے دل میں پہلی نوع کے لیے احترام و عزت اور دوسری کے لیے حقارت و نفرت کا شعور بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

(۳) اس دور (دورِ قانون) میں ”حکمِ اخلاقی“ پوری طرح نمایاں نہیں ہوتا، اس لیے کہ شہری قوانین تو صرف ان ظاہری اعمال ہی پر نافذ ہوتے ہیں جو جماعتی مصلحت کے لیے مفید یا مضر سمجھے جاتے ہیں، مگر اخلاقی حکم ”تو اپنی مکمل شکل میں انسانوں کے ”اغراضِ مقصد“ اور ان کے اسبابِ دُعلل“ پر بھی عائد ہوتا ہے، اور انسانی اخلاق ان ظاہری اعمال سے بہت زیادہ ہیں۔ پس جب انسان اس دور سے اُگے بڑھتا ہے تو ”قانونِ اخلاقی“ تک پہنچ جاتا ہے۔ اور اس مقام پر وہ قانونِ وضعی اور قانونِ اخلاقی میں تمیز کرنے لگتا ہے، اور جس طرح اُس کی نظر ظاہری اعمال پر پڑتی ہے اُسی طرح وہ باطنی اعمال پر بھی نگاہ رکھتا ہے۔ مثلاً اخلاق کا حکم ہے ”نہ حسد کر نہ قتل کر“ لیکن قانونِ وضعی صرف یہ حکم دے سکتا ہے کہ ”قتل نہ کر“ اس مقام پر پہنچ کر ”قانونِ اخلاقی“ وجود پذیر ہوتا اور انسان کے لیے رہنما بنتا ہے۔

(۴) قانونِ اخلاقی کے وجود پذیر اور تمیز ہونے کے بعد ضرورت کا تقاضا ہے

کہ اعمال کے درمیان، اور اعمال پر جو حکم صادر ہوتے ہیں اُن کے درمیان تضاد پیدا ہوا۔ اس لیے کہ ایک سادہ جماعت میں تو ہر فرد کا ”فرض“ بدیہی ہے مگر جب قانون، عرف کے ساتھ، اور قانون اخلاقی، قانون وضعی کے ساتھ ملے ہیں، اور اس طرح زندگی میں کیسے پیدا ہوتی ہے، اور انسان ایک ہی وقت میں اپنے نفس کو مختلف مرکوزوں میں گھرا ہوا دیکھتا ہے ”مثلاً باپ، حاکم یا استاد ہونا اور بچہ جماعت کا فرد ہونا“ تو ایسی حالت میں انسان کے لیے زندگی کے صحیح طریق کار کا پہچانا آسان نہیں رہتا کیونکہ وہ قدم قدم پر نفس میں تضاد دیکھتا اور قوانین میں اختلاف موجود پاتا ہے۔

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ مثلاً قوم کے فرض کے ساتھ نسل و خاندان کا فرض ٹکرا جائے یہی وہ تضاد و تقارض ہے جو بحث و نظر کو ”حکم اخلاقی کی بنیاد کی جانب“ متوجہ کرتا ہو۔ ”نظام علم اخلاقی“ کی وضع کے لیے اجتہاد کرنا ہے۔ اور اسی کی بدولت قبائل کی عادات و خصائل اور اُن کے مخصوص قوانین کی جگہ ”مبادی عامہ“ کو ملتی ہے جن کی رسم و معرفت ”علم“ کراتا ہے، اور وہ ہر عکبر اور ہر زمانہ کے لیے مفید ثابت ہوتے ہیں۔

اب پوری بحث کا خلاصہ یوں سمجھئے۔

(۱) اخلاقی حکم، نشو و نما پاتے پاتے عادت سے قانون تک پہنچتا ہے اور پھر اُن مبادی عامہ تک پہنچ جاتا ہے جو نظر و بحث پر مبنی ہیں۔

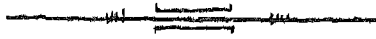
(۲) اخلاقی حکم، تدریجی طور پر خالص اعمال خارجی سے ترقی کر کے اُس حد پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ ”اخلاق“ اور ”اُن کے اغراض و اسباب و اعلیٰ“ پر بھی حاوی ہو جاتا ہے۔

(۳) اخلاقی حکم اُن عادات سے ترقی کر کے ”جو خاص ماحول کی پیداوار ہوتی ہیں“ اُن مبادی عامہ تک رسائی حاصل کر لیتا ہے جو تمام اقوام کے لیے یکساں اور ہر حالت

میں مفید اور بہتر ثابت ہوتے ہیں۔

لے مگر اس تمام وسعت نظر اور وسیع جستجوئے قوانین اور مبادی عامہ اخلاق کے باوجود انسان اصل حقیقت کے فہم و ادراک میں ٹھوکر کھاتا اور اس کی وجہ سے اکثر مہلک غلطیوں میں مبتلا ہو کر بعض بد اخلاقیوں کو اخلاق کا مرتبہ دینے لگتا، اور اس کو قومی مزاج بنالیتا ہے اس لیے ان اخلاقی سر بلندیوں کے حصول اور ”مثیل اعلیٰ“ تک رسائی کے لیے بھی انہیں ضروری ہے کہ وہ خدائے برتر کے یقینی اور روشن تالاف ”وحی الہی“ کو ہی رہنما بنائے، اور اخوت و مساوات عام کے سب سے بڑے ہادی و داعی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شیعہ ہدایت سے بہرہ مند ہو اس لیے کہ آپ کی بعثت کا سب سے بڑا مقصد یہی ہے۔

انّی بعثت لّا تمّمکم عالم
 (الحديث) اخلاق کی معراج تک پہنچاؤں۔
 میں اس لیے بھیجا گیا ہوں کہ انسان کو



اخلاقی نظریوں کا عملی زندگی سے تعلق

گذشتہ اوراق میں جن مختلف نظریوں کو اخلاق کے لیے ”پیمانہ“ بنایا گیا ہے وہ عملی زندگی پر اثر انداز ہونے کی حیثیت سے آپس میں مختلف ہیں، اس لیے کہ بعض سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ”علم ہیئتہ“ کی طرح ”اخلاقی بحث“ محض ایک علمی، نظری بحث ہے اور عمل کا اس سے کوئی تعلق نہیں، اور بعض کا حاصل یہ ہے کہ اس سلسلہ کی ”علمی بحث“ کا عملی زندگی پر بہت بڑا اثر مرتب ہوتا ہے۔

مثلاً جب ہم نظریہ ”فراست“ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو اخلاقی بحث کے لئے عملی زندگی میں کوئی بڑی قیمت نظر نہیں آتی، بلکہ بعض کا خیال تو یہ ہے کہ بڑی تو کیا اس کی کچھ بھی قیمت نہیں ہے، اس لیے کہ جب انسان میں یہ ”ملکہ“ موجود ہے کہ وہ خیر و شر کو فوراً محسوس کر لیتا ہے تو خیر و شر کی معرفت کے عملی نظریوں کے پڑھنے سے ”علمی ڈھکوسلے کے علاوہ“ اور کیا حاصل رہ جاتا ہے، یہ رائے ”فراستی“ فرقہ کی چھوٹی سی جماعت کی ہے۔

لیکن بڑی جماعت کا خیال یہ ہے کہ وہ عملی زندگی میں بہر حال مفید ہے۔ اس لئے کہ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ حاسہ (ملکہ) تربیت سے ترقی پاتا ہے اور جب کہ وہ ”مبادی جہن“ کی جانب حاسہ رہنمائی کرتا ہے کبھی آپس میں متصادم بھی ہو جاتے ہیں، تو اس وقت ہم کو اس کی ضرورت پڑتی ہے کہ ہم ”حاسہ“ کی ترقی پر بحث و مباحثہ اور غور و فکر کریں اور اس تصادم کا حل تلاش کریں۔

اور اگر مذہب ”نشو و ارتقاء“ پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کے علمی مباحث کا بھی عملی

زندگی پر مطلق کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اس لیے کہ جب "ارتقاء نوع انسانی" کی کار فرمائی ہوگی اور ضروری بلکاٹل ہے، اور اُس کے قوانین ایسے حقائق ثابت ہیں جو انسانی ترقی میں مسلسل کار فرما ہیں، تو اب اخلاقی مباحث کے شائق کو اس سے زیادہ کیا حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ "نشو و ارتقاء" کی کار فرمایوں کا مشاہدہ کرتا رہے اور حیرت زانگا ہوں سے اُس کے عجائبات کو دیکھا کرے، لہذا اس نقطہ نظر سے بھی "علم الاخلاق" کی کوئی قدر قیمت نہیں ہوتی مگر اس مذہب کے اصحاب ذوق کا یہ خیال ہے کہ جو "قوانین" عالم کی ترقی میں کار فرما ہیں یا "نشو و ارتقاء" کی جو کار فرمایاں، "نظر آتی ہیں چونکہ اُن کو قوت پہنچے، اور اُن کے استوار ہونے کا امکان ہے اس لیے علم الاخلاق کے ذریعہ یہ خدمت باحسن وجہ کو کجا سکتی ہو یعنی حکومت اور اُس کی فروع، یا نظام تربیت، تعلیم، نظم دینی، نظم خاندان، مجالس مفاد عامہ، مجالس کامکاران، جبکہ ان میں سے ہر ایک، دوسرے کو مضبوط کرتے ہو اور ایک دوسرے کا سہارا ہوتے ہیں، اور اس طرح اجتماعی ترقی کے لیے چارہ سازی کا سبب بنتے ہیں تو اگر ان تمام اداروں اور زندگی کے چارہ سازوں کو عمدہ غذا (تربیت) ملے تو ان کا ہونا ہونا اور ترقی میں کمال پیدا کرنا بہت ممکن ہے اور اگر ان کو یہ غذا میسر نہ آئے تو اس کا برعکس ہونا بھی ممکن لہذا ان حالات میں علم الاخلاق کا "درس" یقیناً عظیم الشان فائدہ دے سکتا ہے، کیونکہ اس علم کا اہم فرض ہے کہ وہ زیر بحث قوانین کی وضاحت و تشریح کے ذریعہ جو بھی وسائل ان امور کے لیے مفید اور کارآمد ہو سکتے ہیں اُن کو بیان کرے، اُن کی رفتار ترقی کو تیز کرے اور قوی سے قوی تر بنانے کا باعث ہو لیکن نظریہ فراست اور نظریہ نشو و ارتقاء کے برعکس اگر ہم نظریہ "سعادوت" کو پیش نظر لاتے اور اس کا امتحان کرتے ہیں تو بلاشبہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اخلاقی تعلیم کا علی زندگی پر بہت گہرا اثر پڑتا ہے اس لیے کہ یہ نظریہ زندگی

کے لیے ایک ”غرض و غایت“ پیش کرتا ہے یعنی اپنی شلغ ”سعادت شخصیت“ کے مطابق ”فرد و شخص کی سعادت“ اور ”سعادت عام“ کے مطابق ”اجتماعی سعادت“ کو حیات کی غرض و غایت قرار دیتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں علمی بحث سے مقصد علمی زندگی کے لیے غرض و غایت ”کو واضح اور روشن کرنا اور صاف و سیدھی اور مختصر راہ سے اس تک پہنچنا ہے۔

اخلاقی قوانین اور دوسرے قوانین

انسان اپنی اس زندگی میں بہت سے قوانین کے درمیان گھرا ہوا ہے اور ان سب کی کار فرمایوں کے زیر اثر ہے، ان قوانین میں سے پہلا قانون ”قانون طبعی“ ہے۔ یہ وہ مجموعہ قوانین ہے جو اشیا عالم کی طبائع (طبیعیات) کی تشریح کرتا ہے، مثلاً مد و جزر کشش بجلی وغیرہ کے قوانین،

یہ قوانین ایسے حقائق ثابتہ ہیں جن میں تغیر و تبدل کی گنجائش نہیں ہے اور نہ ان کی مخالفت ممکن ہے، قدرت کے ہاتھوں نے جس طریق پر قائم کیا ہے اُسی ایک طریق کار پر قائم ہیں، خواہ انسان اُس کو پہچان سکے یا نہ پہچان سکے اور خواہ ہماری رائے اور ہمارا علم اُس کے بارے میں بدلتا ہی رہے مگر خود ان قوانین میں کسی قسم کا ادنیٰ تغیر بھی نہیں ہوتا، مثلاً ابتدائی لوگوں کا یہ اعتقاد تھا کہ زمین ساکن ہے اور سورج اُس کے گرد گھومتا ہے، پھر اُن کی رائے بھی تبدیل ہوئی اور ”علم“ نے اُن پر ثابت کر دیا کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے تو اب یہاں رائے بدلتی رہی لیکن زمین ابتداء عالم ہی سے سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔

اسی طرح کجی کا کائنات پر جس قدر اثر ہے وہ ہمیشہ ہی سے ہے اگرچہ لوگوں کو علوم جدید کی بدولت اب معلوم ہو سکا۔ اور ابھی بہت کچھ معلوم ہونا باقی ہے۔

اسی طرح ہمارے اندر ہمیشہ ہی سے قوانین طبیعیہ اپنا عمل کرتے رہے ہیں اور ہم ابھی تک اُن سب کا اکتشاف نہیں کر سکے، ہمارے بعد کے آنے والے ہم سے زیادہ اس سلسلہ میں کامیابی حاصل کر سکیں گے۔

یہ قوانین طبی۔ ماضی، حال، اور مستقبل، ہر زمانہ میں نافذ ہیں اور ہم جو کہ اُن پر اور اُن کے نظام پر یقین رکھتے ہیں اس لیے اپنے اعمال کو اُن کے موافق بنانے میں اس یقین کے ساتھ تیاری کرتے رہے ہیں کہ خالق کائنات کے دستِ قدرت کے علاوہ ان کے خواص کی تبدیلی ناممکن ہے۔

مثلاً ہم مکان اس یقین پر بناتے ہیں کہ ”کشش“ کا قانون جس طرح زمانہ ماضی میں عالم پر کار فرما تھا، اُسی طرح آئندہ کار فرما رہے گا۔

یہ قوانین نہ کسی چھوٹے پر رحم کھاتے ہیں اور نہ کسی بڑے کی عظمت کرتے ہیں انکی مخالفت دودھ پیتا بچہ کرے یا دانا بزرگ ”یہ دونوں پر یکساں اپنا حکم جاری کرتے ہیں۔

پس اگر ایک ناسمجھ بچہ آگ کو ہاتھ میں اٹھالے تو بھی اُس کا ہاتھ ضرور جل جائیگا آگ کا قانون طبیعی یہ رحم نہ کھائے گا کہ یہ ناسمجھ ہے اور میری اس صفت سے نادانفہ،

اور اگر ایک شخص زہرِ ہلاہل کو ”شکر“ سمجھ کر کسی کو کھلا دے تو اُس کی جہالت زہر کے اثر کو نہیں روک سکتی اور کھانے والا قانونِ طبی کے زیر اثر مر جائیگا۔

لہذا انسان، جتنا زیادہ قوانینِ طبیعیہ کا علم حاصل کرے، اور یہ پہچاننے کی سعی میں لگا رہے کہ یہ قوانین میری مصالح کی کس طرح خدمت کر سکتے ہیں اُسی قدر اُس کی زندگی

”کامیاب“ ہے

یہی وجہ ہے کہ ہم قوانین طبعیہ کے مباحث میں بہت زیادہ اہتمام کرتے، اور ”علم طبعیات، کیمیا، علم نباتات، اور علم وظائف الاعضاء“ پڑھتے اور سیکھنے کا انتظام کرتے ہیں۔ یعنی ان کے پڑھنے کا اولین سبب تو ان قوانین کی معرفت حاصل کرنا ہے اور اس کے بعد اپنی روزمرہ کی زندگی میں ان سے خدمت لینا ہے۔

اور پہلی، بھاپ وغیرہ کے قوانین اس بات کے شاہد ہیں کہ روزمرہ کی یہ زندگی بڑی بڑے تغیرات سے دوچار ہوتی رہتی ہے، اور ہم دنیا کی مادی زندگی کے اعتبار سے اپنا اسلاف کے مقابلہ میں زیادہ کامیاب ہیں کیونکہ وہ ان قوانین کی معرفت میں اس ترقی تک نہ پہنچ سکے اس بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ انسان کی ”حدنگاہ“ ان قوانین طبعیہ سے آگے ہے اور وہ یہ کہ ان قوانین کی معرفت اسلئے نہیں کرنی چاہئے کہ وہ مقصد زندگی ہیں بلکہ اس لیے ہونی چاہئے کہ معرفت کے بعد اگر ہم اپنے اعمال کو ان کے مطابق بنالیں اور ان کی خلاف ورزی کے مرتکب نہ ہوں تب ہی مقصد حیات کو کامیاب بنایا جاسکتا ہے ورنہ اس کے رد عمل کا نقصان خود ہم ہی کو برداشت کرنا پڑے گا۔

نیز یہ بھی واضح حقیقت ہے کہ ہم جو بار بار ان قوانین کے سلسلہ میں ”نافرمانی“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں یہ درحقیقت سہل انگاری ہے اس لیے کہ ان طبعی قوانین کی نافرمانی تو امر محال ہے کیونکہ انسان چاہے یا نہ چاہے یہ تو نافرمان ہو کر رہیں گے، یہ علیحدہ بات ہے کہ اگر انسان ان کے موافق عمل کرے گا تو فائدہ اٹھائے گا، اور اگر یہ جانتے ہوئے بھی کہ کس طرح ان سے اپنی منفعت میں کام لیا جاسکتا ہے ان کے مخالف چلے گا تو نقصان اور تکلیف برداشت کرے گا۔

اور یہ قوانین طبعیہ صرف ہمارے گرد و پیش کے جمادات ہی پر اپنے اثرات سے
 حادی نہیں ہیں بلکہ ہر ایک جاندار (وہ نباتات میں سے ہو یا حیوانات میں سے) ایسے قوانین
 کے سامنے پست اور تابع ہے جو اپنی معرفت کے لیے ”علم حیات“ کی طرح بہت سے
 علوم کے اہتمام کی جانب داعی ہیں۔

یہ بھی پیش نظر رہے کہ قوانین طبعیہ کا تعلق چونکہ تمام انواع کا نباتات مثلاً جمادات،
 نباتات، حیوانات اور انسان سے ہے اس لیے اُس کے اثرات اس قدر سہمہ گیر اور حادی ہیں
 کہ اُن کی معرفت کے لیے کسی ایک نوع کے علم پر اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ ”علم حیات“ کی
 طرح بہت سے علوم کی جانب رجوع کرنا پڑے گا۔

چنانچہ خود انسان بھی چونکہ بہت سے قوانین طبعی کے زیرِ فرماں ہے اور ہر ایک قانون
 طبعی کے ساتھ ایک خاص ”علم“ وابستہ ہے اس لیے اس کی کامیاب حیات کے لیے مختلف
 علوم سے بحث کیا جانا از بس ضروری ہے۔ مثلاً ایک ”علم“ میں اس حیثیت سے بحث
 کی جاتی ہے کہ انسان ایک ”عامل ہستی“ ہے اس کا نام ”علم النفس“ ہے اور ایک ”علم“
 اس لیے زیرِ بحث لایا جاتا ہے کہ وہ ”ایک اجتماعی ہستی“ ہے اس کا نام ”علم الاجتماع“ ہے
 اور یہ جمعیۃً بشریہ کی اُس اجتماعی حیات سے بحث کرتا ہے جس میں وہ بلا بڑھا، اور زندگی بسر
 کر رہا ہے۔

اسی طرح انسانوں کے باہمی معاملات کے سلسلہ میں قوانین موجود ہیں جو اُن کے
 خیر و شر کو ظاہر کرتے، اور یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح ”سعادت“ کو حاصل کیا جاسکتا ہے اور
 کن طریقوں سے اُن سے محرومی ہو جایا کرتی ہے، مثلاً وہ قوانین جو سچائی اور انصاف کا حکم کرتی
 اور جھوٹ و ظلم سے باز رکھتے ہیں، اور جو علم، ان امور کو بیان کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے وہ

”علم الاخلاق“ ہے۔

اور ان قوانین اخلاق کا بھی درجہ طالع ہے جو قوانین طبعیہ کا ہے یعنی یہ ایسے حقائق ثابتہ ہیں کہ ان میں تغیر و تبدل کا مطلق امکان نہیں ہے، اور اگر تغیر نظر آتا ہے تو وہ ہماری رائے اور ہماری نظر کا تغیر ہے نہ کہ قوانین کا مثلاً ”بھلائی“ کہ جس پر تمام انسانی دنیا کا عال مہونا اخلاقی فرض ہے ایک حقیقت ثابتہ ہے خواہ اس کے دائرہ استحصال کے متعلق لوگوں کے خیالات و آراء کا کچھ ہی حال رہا مواد مختلف زمانوں میں اپنی آراء کے اندر کتنی ہی تبدیلیاں پیش آچکی ہوں دیکھئے قدیم بربری لوگ غیر قبیلہ کے حقوق کا احترام تسلیم کرنے کو آمادہ نہیں تھے اور اس لیے جنگ و جدل کو روزمرہ کا وظیفہ حیات سمجھتے، اور حسن سلوک کو اپنے اور اپنے قبیلہ کے اندر ہی محدود رکھتے تھے اور طرفہ کہ وہ اسی کو ”خیر“ یقین کرتے تھے۔ لیکن آج کا انسان اس قسم کے جنگ و جدل سے بہت کچھ بالاتر، اور باہمی تعاون و مدد کا خواہاں ہے، وہ آج جنگ کے میدان میں دشمن کے زخمیوں کی بھی دیکھ بھال ضروری فریضہ سمجھتا ہے حالانکہ کچھ لوگ اُن کو قتل کر ڈالنا ہی بہتر سمجھتے تھے، نیز آج کا انسان مریضوں، کے لیے شفا خانے بناتا، اور جیل خانوں میں قیدیوں کی تربیت کرتا، اور اُن کو مہذب بناتا ہے، اور ان تمام امور کو یہ بھی اُسی طرح خیر اور ”بھلائی“ سمجھتا ہے تاہم تہذیب کے نام سے آج بھی جو مظالم، استبدادات، پیدہدیاں ہو رہی ہیں اور اپنی قوم یا اپنے ملک کے مناد میں ہی بھلائی کو منحصر رکھتے ہوئے جو کچھ ہو رہا ہے یہ بھی سابق تنگ نظری کا ورثہ ہے لیکن امید ہے کہ آنے والی نسلیں اس معاملہ میں اُس حد تک ترقی یافتہ اور عمدہ نظام پر گامزن نظر آئیں گی کہ جس میں بھلائی کی تجدید ختم ہو کر تمام کا تمام انسانی کی بھلائی ضروری قرار پا جائے گی اور اسلام کی تعلیم اخلاق کے اس مثل اعلیٰ پر پہنچ

لے بلا خوف تردید اور بغیر غلبہ داری کے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دنیا اپنے اخلاقی اور جماعتی نظام میں جب (یعنی حاشیہ پر مرقوم ہے)

کر ہی سکون پذیر ہوگی۔

غرض ان تمام این دأں کے باوجود تمام انسانوں کے لیے ”خیر“ اور بھلائی ”ایک ہی ہے اگلوں کے لئے بھی اور پھلوں کے لیے بھی“ اگرچہ بعض اس سے ناواقف ہی کیوں نہ ہوں۔ اس لیے ”علم الاخلاق“ کا کام اس کو دنیا ختم دینا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بارہ میں بحث و مباحثہ کرنا، اور اُس پر پڑے ہوئے پردوں کو اٹھانا ہے۔

علاوہ مذکورہ بالا قوانین کے کچھ اور قوانین بھی ایسے ہیں کہ انسان جن کے زیر اثر ہے اور ان کا نام ”قوانین وضعیہ“ ہے۔ اور یہ ان ادا و امر و نواہی کے مجموعہ کا نام ہے جن کو ”حکومت“ وضع کرتی ہے۔ مگر یہ قوانین مطیع اور فرمانبردار کو تو کوئی مسئلہ نہیں بنشتے، البتہ نافرمان کو جرم کی نوعیت کے مطابق ”سزا“ ضرور دیتے ہیں۔ چنانچہ حکومتیں ان قوانین کے نفاذ کے لیے بہت اہتمام کرتی ہیں یعنی ان کی حمایت کے لیے پولیس کا قیام، اور مخالفین کو سزا دینے کے لیے ”ججوں“ کا تقرر، پس جس وقت بھی کوئی جرم کا مرتکب ہوتا ہے فوراً اُس کو پولیس کے سپاہی گرفتار کر لیتے، اور حاکم کے سامنے پیش کرتے ہیں، اور حاکم اُن کو اس لئے سزا کا حکم دیتا ہے کہ مجرم نے اُس قانون کی حرمت کو توڑ دیا جو قتل کی ممانعت کے بارہ میں وضع کیا گیا ہے۔

قوانین اخلاقی اور قوانین وضعی کا فرق | مسطورہ بالا تفصیل سے یہ آسانی اندازہ

ہو سکتا ہے کہ ”اخلاقی قوانین“ اور وضعی قوانین کے درمیان تفاوت ہے چنانچہ حسبِ قیام

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۵) کبھی معراجِ ترقی تک پہنچے گی اُس کو اتر کر نا پڑے گا کہ قرآن حکیم کا بنایا ہوا نظام ہی صحیح اور مکمل

اخلاقی نظام ہے۔ آج بھی دنیا کی مہذب اور بااخلاق قومیں اخلاق کے نام پر جو بااخلاقیاں کر رہی ہیں اور اپنی

ذاتی بھلائی پر دوسروں کی بھلائی کو جس طرح قربان کرتی رہتی ہیں وہ سب قرآنِ عزیز کی اخلاقی تعلیم سے روزِ رانی

خیر

اہم فروق نہایت اہم سمجھے جاتے ہیں۔

(۱) قوانین وضعیہ بدلتے رہتے ہیں کیونکہ وہ کسی قوم کے لیے خاص حالات کی پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اور جب ان معاملات میں تغیر آتا ہے تو قانون بھی بدل جاتا ہے۔ چنانچہ ہم حکومتوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک وقت ایک قانون بناتی ہیں اور دوسرے وقت اُس میں سے بعض کو بدل ڈالتی اور بہ تقاضا، وقت اس کی جگہ دوسرا قانون لے آتی ہیں لیکن ”اخلاقی قوانین“ ہمیشہ برقرار رہنے والے ہیں، اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہے البتہ ان کے حقائق تک پہنچنے اور مصادیق متعین کرنے میں لوگوں کی رائے میں اختلاف ہونا رہتا ہے جیسا کہ سطور بالا سے واضح ہو چکا ہے۔

(۲) قانون وضعی بہتر بھی ہو سکتے ہیں اور بدتر بھی، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ واضع قوانین کبھی غلطی سے ایسا قانون بنا دے جو قوم کی مصالح کے لئے مفید نہ ہو یا قصداً بُدعتی سے ایسا قانون وضع کرے جو قوم کے لیے سخت مضر ہو مگر ”اخلاقی قانون“ کے متعلق جب یہ صحیح طور سے ثابت ہو جائے کہ وہ ”اخلاقی“ ہے تو پھر وہ ”بہتر“ کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

(۳) قانون وضعی کا حکم ”صرف اعمالِ خارجہ پر“ جاری ہوتا ہے لیکن اخلاقی قانون اعمال، اور ان کے اسباب و علل، ددلوں پر نظر رکھتا اور اس کا حکم ہر دہ پر نافذ ہوتا ہے حتیٰ کہ بعض وہ اعمال جو اپنے ظاہر میں اچھے نتائج کے حامل ہوتے ہیں ”حکم اخلاقی“ میں اُن پر اس لیے ”دشمن“ ہونے کا فتویٰ صادر کیا جاتا ہے کہ اُن کا باعث اور سبب بُرائی (۴) قانون وضعی کا نفاذ، خارجی قوت سے ہوتا ہے یعنی حکام، شکر، پولیس، آئین حکومت، جیلوں، اور جدید اصلاحات کے ذریعہ جاری کیا جاتا ہے، مگر قانون

اخلاقی کو داخلی قوت یعنی قوت نفس ”وحدان“ نافذ کرتی ہے۔

(۵) قانونِ وضعی، اشخاص کو صرف اُن واجبات و فرائض ہی کا مکلف بناتا ہے جس پر بیشتر جماعتی بقا کا انحصار ہے مثلاً جان و مال کی حفاظت و حرمت وغیرہ لیکن قانونِ اخلاقی ”فرائض“ اور فضاائل ”دولوں کا ایک ساتھ مکلف بناتا ہے، اور وہ انسانوں کو اس کا خوگر کرتا ہے کہ اُن کی کوشش نیک ہوئی جائے۔ اور جہاں تک ممکن ہو اس راہ سے ترقی کے معراجِ کمال تک پہنچنے کی سعی کرنی چاہئے۔

اسی طرح قانونِ وضعی دوسرے کے مال پر دست درازی یعنی چوری وغیرہ سے تو منع کرتا ہے مگر وہ خود انسان کے اپنے مال میں تصرف کی حدود قائم نہیں کرتا، اور نہ اُس کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اس طرح صرف کرے کہ اس کو اور اُس کی قوم کو صحیح فائدہ پہنچے۔

لیکن اخلاقی قانون اللہ اور اشخاص کے ذاتی مال میں بھی مداخلت کرتا اور صرف مفید اور نیک کاموں ہی میں صرف کی اجازت دیتا ہے بلکہ دعوت و ترغیب دیتا ہے کہ وہ مفید اور عمدہ کاموں میں دستِ احسان بڑھائیں، اور شفاخانوں، مفید مجالس، اور علمی مدارس کے قیام، جیسے رفاہ عام کے کام انجام دیں نیز وہ کسی کے ساتھ حسن سلوک پر قادر ہونے اور صاحبِ وسعت ہونے کے باوجود مدد نہ کرنے اور اخوت کا ثبوت نہ دینے پر مجرم اور گنہگار ٹھہرتا ہے نیز وہ ایک صاحبِ وسعت کو حسن سلوک پر قادر ہوتے ہوئے کسی کی اعانت نہ کرنے اور اخوت کا ثبوت نہ دینے پر مجرم اور گنہگار ٹھہرتا ہے۔

الحاصل؛ جبکہ انسان ان مختلف قوانین کے دائرہ نفوذ میں گہرا ہوا ہے تو اس کی حیات مستعار و حیات جاودان کی سعادت کے لیے ضروری ہے کہ اُن کا تابع فرمان رہے، اس لئے کہ اگر وہ قوانینِ طبیعیہ سے جنگ و پیکار کرے گا تو شکست کھائے گا اور اگر

قوانین وضعیہ اور اخلاقیہ کی مخالفت کرے گا تو اُس کی زندگی تلخ ہو جائیگی کیونکہ یہ قوانین اُس کی زندگی کی کامرانی ہی کے لئے بنائے گئے ہیں اس لیے کہ انسان انفرادی زندگی پر قانع نہیں رہ سکتا بلکہ زندگی بسر ہی نہیں کر سکتا وہ اجتماعی زندگی کے لیے مضطرب و مجبور ہے اور اُس کو بہت سے علاقوں سے واسطہ رکھنا پڑتا ہے مثلاً کنبہ، مدرسہ، شہر، قوم، عالم انسانی وغیرہ اور ان اجتماعیات میں ہر ایک انسان کے لیے کچھ اُس کے اپنے حقوق ہیں اور کچھ دوسروں کے لئے اُس پر فرض عائد ہیں۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان کو اُس کی ذات کی محبت دوسروں کے حقوق پر چھاپ مارنے پر آمادہ کرتی، یا اور فرض میں کوتاہی کا موجب بن جاتی ہے تو ان حالات میں انسان ایسے قوانین کی موجودگی کا محتاج ہے جو اُس پر اُن حقوق و واجبات کو ظاہر کرتے رہیں، اور اُن کی وجہ سے ہر شخص اپنی جائز حدود سے متجاوز نہ ہو سکے۔

پس قانون وضعی اور قانون اخلاقی یہ ہی خدمت انجام دیتے ہیں البتہ اگر جماعتی زندگی نہ ہوتی، اور انسانوں کے آپس میں کوئی واسطہ اور علاقہ قائم نہ ہوتا، تو پھر ہم کونہ قوانین کی ضرورت پڑتی اور نہ کوئی ”جرم“ وجود پذیر ہوتا، اور نہ سزا و جزا اور امر و نہی کا سوال آتا۔

اللہ بشرطیکہ وہ وحی الہی کے ذریعہ ہم کو پہنچے ہوں اور اگر انسانوں کے مرتب کردہ ہیں تو عدل و انصاف اور اخوت عام کے اصول سے متجاوز نہ ہوں۔ ورنہ تو ان کی خلاف ورزی کر کے اُن کو تباہ کر دینا ہی سب سے بڑا اخلاقی کارنامہ ہے۔

علم اخلاق کی جمالی تاریخ

اخلاقی مباحث کا فلسفہ ہے جس قدر گہرا تعلق ہے اُس سے کہیں زیادہ اُس کو زندگی مذہب کے ساتھ ہے اس لیے کہ فلسفہ اس کو ایک علم کی حیثیت دے کر فکری و نظری استدلالات پر زیادہ زور صرف کرتا اور موضوعات پیدا کرتا ہے مگر مذہب اُس کے نظریاتی پہلوؤں سے زیادہ اُس کے عملی پہلوؤں کو نمایاں کرتا اور علمی دقیقہ سمجھوں میں اُس کے عملی کردار کو اہمیت دیتا ہے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی علم کی افادیت جب ہی ہو سکتی ہے کہ اس کی عملیت منفہ شہود پر جلوہ گر ہو ورنہ محض اعلیٰ نظریات اور قوتی علمی کاوشیں مفید نتیجہ نہیں دے سکتیں۔

اس حقیقت کے پیش نظر علم اخلاق کی تاریخ پر طائرانہ نظر بھی ڈالی جائے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ دونوں نقطہ ہائے نظر کو سامنے لایا جائے اور دیکھا جائے کہ تاریخ فلسفہ مذہب نے اس سلسلہ میں ہماری کیا راہنمائی کی ہے۔

علم اخلاق فلسفہ کی نظر میں | یہ کہتا مشکل ہے کہ فلسفیانہ رنگ میں ”علم اخلاق پر سب سے پہلے یونان نے سمجھ کی یا ہندوستان نے یا کسی دوسرے ملک اور قوم نے اس کا آغاز کیا تاہم تاریخی مواد جس حد تک پتہ دیتا ہے یونان کو اولیت کا شرف حاصل ہے۔ چونکہ فلاسفہ یونان کو ”فلسفہ طبیعیات“ سے بہت زیادہ شغف رہا ہے اس لیے یونان نے اس جانب پوری توجہ نہیں دی تاہم گمان یہی ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اُسی نے اخلاق کو علمی مباحث کا جو لاٹکا بنایا ہے۔

تاہم افلاطون نے اُن کے فلسفہ اخلاق پر بھی خصوصیت کے ساتھ تنقید کی اور اُس کو سخت مجروح کیا اور اس کی جرح و تنقید نے عوام و خواص میں مقبولیت حاصل کر لی اب سقراط کا زمانہ آیا (۴۷۰ ق م — ۳۹۹ ق م) اُس نے اپنی سمیت بلند کردہ اخلاقی مباحث اور ”انسان کے باہمی اجتماعی علاقہ“ پر پوری طرح صرف کیا، اور قدیم فلاسفہ کے ذوقی مباحث ”منشاء عالم و اجرام سماویہ“ کی طرف زیادہ توجہ نہ دی، وہ کہتا تھا کہ یہ مباحث بہت کم سود مند ہیں سب سے زیادہ ضروری چیز یہ ہے کہ انسان اُس پر ”غور و فکر“ کو صرف کرے کہ اس زندگی میں اعمال کی اساس و بنیاد کیا ہے؟ اسی بنا پر اُس کے متعلق یہ مقولہ مشہور ہے۔

انہ انزل الفلسفة من السماء
الى الارض
اُس ہی نے فلسفہ کو آسمان سے زمین
کی طرف اتارا

سقراط ”علم الاخلاق“ کا بانی اور مؤسس سمجھا جاتا ہے کیوں کہ سب سے پہلا شخص وہی ہے جس نے پوری توجہ کے ساتھ اس پر زور دیا کہ معاملات انسانی کو ”اساس علمی“ کے قالب میں ڈھالا جائے، اس کا یہ مقولہ تھا کہ اخلاق اور معاملات جب تک علمی اساس پر نہ ڈھائے جائیں گے کبھی درست نہیں ہو سکتے، حتیٰ کہ وہ اس کا قائل ہو گیا تھا کہ فضیلت ضرور ”علم“ کا نام ہے۔

مگر ”اخلاقی مشیل اعلیٰ“ کے بارہ میں سقراط کی رائے معلوم نہ ہو سکی یعنی وہ ”پیامہ“ ہر سے اعمال کو وزن کیا جائے اور پھر اُس پر شر یا خیر کا حکم لگایا جائے سقراط کی رائے میں کیا ہے؟ نتیجہ یہ نکلا کہ اُس کے بعد بہت سے فرقے قائم ہو گئے جن کی رائیں اخلاقی غایت کے بارہ میں قطعاً متضاد ہیں مگر ان میں سے ہر ایک اپنی نسبت سقراط ہی کی جانب کرتا اور

اُس کو اپنا دراپنا "مانتا تھا اور اس طرح سقراط کے نقش قدم پر بہت سے اخلاقی مذہب ظاہر ہوئے اور قسم قسم کی رائیں اس بارہ میں پیدا ہوئیں اور کچ تک بھی یہ سلسلہ جاری ہی ان فرقوں میں سے جو زیادہ اہم سمجھے گئے اُن میں سے ایک کلیسین کے نام سے پکارا جاتا ہے اور دوسرے کو قورناتیئن کہتے ہیں کلیسین کا ظہور تو سقراط کے فوراً بعد ہی ہوا اس فرقہ کا بانی ایشٹینس (۴۴۴-۳۷۴ ق م) ہے اُس کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ دیوتا احتیاجوں سے منورہ اور پاک ہیں، اور سب سے بہتر انسان وہ ہے جو "دیوتاؤں" کے اخلاق کو اپنا اخلاق بنائے اس لیے وہ اپنی ضروریات کے لئے بہت کم سعی کرتے زندگی میں بہت تھوڑے پرفرائض کرتے، مصائب و تکالیف کو جھیلتے، اور تمول کو حقیر جانتے، لذائذ سے پرہیز کرتے اور اخلاص اور لوگوں کی تضحیک و تحقیر کی مطلق پرواہ نہیں کرتے تھے اس مذہب کے مشاہیر میں سے "دیوجانیس الکلبی" ہے سقراط میں اس کی وفات ہو گئی۔ یہ اپنے شاگردوں کو نصیحت کرتا رہتا تھا کہ وہ ان تکلفات سے بالکل الگ رہیں جو لوگوں کی باسی اصطلاح اور وضع کے تقاضے سے پیدا ہوئے ہیں وہ موٹے کپڑے پہنتا، ردی قسم کا کھانا کھاتا، اور زمین ہی پر سو رہتا تھا چنانچہ اسی کے نام پر فرقہ کا نام پڑا۔

اور "قورناتیئوں" کا لیڈر "آرستطیس" ہے یہ "قورنیا" میں پیدا ہوا، یہ "کلیون" کے برعکس طریق کا داعی تھا، اُس کا اعتقاد تھا کہ "طلب لذت" اور "تکلیف سے اجتناب" یہی تنہا زندگی کی صحیح "غرض و غایت" ہیں۔ اور عمل کو اُسی وقت "فضیلت" کہا جائیگا جبکہ اُس سے تکلیف کے مقابلہ میں "لذت" زیادہ حاصل ہو،

پس جس زمانہ میں "کلبی" لذت سے بچنے اور اُس کو پوری قوت سے کم کرنے کو "درساوت" سمجھتے تھے، "قورناتیئ" لذت زیادہ سے زیادہ حصول ہی میں "سعادت" کو سمجھتے

مان رہے تھے اس دور کے بعد فلوٹون کا زمانہ آیا (۳۶۷ - ۳۴۴ ق م) یہ اتھینس (اٹھینا) دار السلطنت یونان کا مشہور فلسفی ہے، اور یہ بھی سقراط کا شاگرد اور بہت سی تصانیف کا مصنف ہے موجودہ دور میں اس کی کثیر کتابیں ”مکالموں“ اور مباحثوں کی شکل میں محفوظ ہیں اور اُس کی مشہور عالم کتاب ”جمہوریت“ ہے۔ اخلاق کے بارہ میں اُس کے خیالات ان مکالمات میں فلسفی بحثوں کے ساتھ منتشر ملتے ہیں۔

اخلاق کے بارہ میں اُس کا مسلک ”نظریہ مثال“ پر قائم ہے۔ یعنی وہ اس بات کو محسوس کرتا ہے کہ اس ”عالم مادی“ کے پرے ایک اور عالم بھی ہے جس کو عالم روحانی کہنا چاہئے اور یہ کہ عالم مادی کے ہر موجود و شخص کی ”مثال“ اس عالم عقل و روحانی میں موجود ہے چنانچہ اس نے اس نظریہ کو ”علم الاخلاق“ پر اس طرح منطبق کیا ہے۔

اس عالم (مثال) میں ”خیر“ کی مثال بھی موجود ہے اور وہ معنی مطلق ہے ازلی ہدی اور حد کمال تک رسا، اور جب کبھی اسی ”معنی مطلق“ سے ”کوئی امر قریب ہو گا اور اُس پر اُس کا عکس پڑے گا تو اسی نسبت سے وہ کمال کے قریب تر پہنچ جائے گا۔ اگر اس ”مثال“ کا سمجھنا ریاضت نفس اور تہذیب و عقل کے بغیر ناممکن ہے، اسی لیے فضیلت کو اپنی بہتر شکلوں میں ”فلسفی“ کے سوا دوسرا کوئی نہیں پاسکتا۔

اُس کا یہ بھی اعتقاد تھا کہ ”نفس“ میں مختلف قوتیں ہیں، اور ”فضیلت“ ان قوتوں میں اہم تناسب پیدا ہونے، اور اُن کے ”احکام عقل“ سے متاثر ہونے سے عالم وجود میں آتی ہے نیز اُس کا مذہب یہ ہے ”فضائل“ کے اصول ”چار ہیں، حکمت (وانائی) شجاعت (ہیروئی) عفت (پاکدامنی) عدل (انصاف) اور یہی چار اصول، جس طرح افراد کی اخلاقی زندگی کا قیام بناتے ہیں، اُسی طرح قوموں کے قیام بھی تیار کرتے ہیں۔

پس قوموں میں حکمت، حکام کی فضیلت ہے اور شجاعت، لشکر کی فضیلت اور عفت، رعایا کی فضیلت اور عدل، سب کے حق میں فضیلت ہے، یہ (فضیلت) ہر ایک انسان کے اعمال کی حدود و معین کرتی، اور اُس سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ وہ عمل کو بہتر طریق پر انجام دے اور یہی حال ”فرد کے بارہ میں ہے یعنی حکمت وہ فضیلت ہے جو اُس کی ذات پر حاکم اور اُس کے لیے بہتر تدبیر ہے اور شجاعت وہ فضیلت ہے جس کے ذریعہ برائیوں کو دفع کیا جاتا ہے اور عفت، وہ جہالتوں کی جانب میلان میں غلو سے بچاتی ہے، اور عدل، وہ جو ایسے اعمال کی جانب آمادہ کرتی ہے جس سے انسانوں نیز دیگر مخلوقات کی بہبودی اور بھلائی پیدا ہو، اور جو ہر ایک خیر کے ساتھ یگانگت پیدا کر دے۔

اس کے بعد ارسطو یا ارسطاطالیس (۳۸۴-۳۲۲ ق م) کا زمانہ آیا، یہ افلاطون کا شاگرد ہے، اس نے ایک مستقل مذہب کی بنیاد ڈالی اور اس کے پیروؤں کو مشائینؑ کہا جاتا ہے یہ نام یا تو اس لئے رکھا گیا کہ وہ اپنے شاگردوں کو چلتے پھرتے تعلیم دیا کرتا تھا، یا اس لیے کہ وہ سادہ داریوں میں، تعلیم دیا کرتا تھا۔

اس نے ”علم الاخلاق“ پر تصانیف بھی کی ہیں، اور بحث و مباحثہ بھی، اس کی لئے یہ ہے کہ انسان، اپنے اعمال کے ذریعہ جس ”غایۃ قصویٰ“ اور مقصدِ عظمیٰ کو حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ”سعادت“ ہے۔

لیکن سعادت کے بارہ میں اس کی نظر دور جدید کے ”منفعیین“ کے مذہب سے بہت زیادہ وسیع اور بلند ہے۔ اور اُس کے خیال میں قویٰ عاقلہ (باطنہ) کو عمدہ اور بہتر اسلوب سے

لے ”مشائین“ مشابہت چلتے والا، مثنیٰ سے اخذ ہونے والا ارسطو کی مشہور کتاب ”کتاب الاخلاق“ ہے

استعمال کرنا، سعادت تک پہنچنے کا طریقہ ہے،

ارسطو ہی نظریہ اوساط کا واضع اور موجود ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک فضیلت دور ذیل کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً "دکرم"، "سراف" (فضول خرچی) اور "خل" (کنجوسی) کے درمیان ایک فضیلت ہے، اور "شجاعت" تہور بہادری کا بے موقعہ استعمال) اور "جبن" (نامردی) کے درمیان ایک فضیلت ہے فضیلت کی بحث میں غریب ہی اس کی وضاحت کی جائے گی۔

رواقیین اور ابيقوریین | ارسطو کے بعد یونان نے فلاسفہ کی اور جماعتیں بھی پیدا کیں جنہوں نے فلسفہ اخلاق پر خصوصیت کے ساتھ توجہ دی اور اس کو علمی سانچہ میں ڈھالنے کی کوشش کی ان میں سے رواقیین اور ابيقوریین خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

رواقیین نے تو اپنے مذہب کی بنیاد "کلبیین" کے مذہب ہی پر رکھی جن کا ذکر گذشتہ اوراق میں کیا جا چکا ہے، یہاں اتنی بات اور اضافہ کرتے ہیں کہ رواقیین کے مذہب کو "یونان" اور "روما" کے بڑے بڑے فلاسفوں نے قبول کیا اور اُس کو اپنا مذہب بنالیا، اور اسی مذہب کے پیروؤں کے ذریعہ اُس کی شہرت، حکومتِ رومانیہ کے ابتدائی دور، سینکا (۷۶ ق م - ۶۵ م) اور ایکیتیس (۶۰ - ۴۰ م) اور امپراطور مرس اور لیوس (۱۲۱ - ۱۸۰ م) میں بہت زیادہ ہوئی۔ اور ابيقوریین نے اپنی تعلیم کی بنیاد "تورنیا سیمین" کے مذہب پر رکھی، اس مذہب کا بانی "ابقیور" تھا جس کا ادراج کے مذہب کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس دورِ حاضر میں فرانسیسی فیلسوف (حسبندی) (۱۵۹۲ - ۱۶۵۵) اس مذہب کا بڑا مقلد تھا اُس نے فرانس میں ایک مدرسہ قائم کیا جس میں ابيقور کی تعلیم کو زندہ کیا گیا، اور اُس سے "مولیسیر" جیسے مشہور فرانسیسی فلسفی نکلے،

یونان کے اس فلسفیانہ دور کے بعد تیسری صدی عیسوی میں جب یورپ میں عیسیت کو فروغ حاصل ہوا تو نظر و فکر میں بھی بنیادی تغیر پیدا ہو گیا اور فلسفہ کی آمریت پر ”کتاب اللہ“ کے فیصلوں کے سامنے تسلیم خم کیا جانے لگا حتیٰ کہ تورات میں جو ”اصول اخلاق“ بیان ہوئے ہیں وہی تمام اطراف و اکناف میں مقبول و مشہور ہو گئے، اور اخلاق کی بنیاد اس عقیدہ پر قائم ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام اخلاق کے لیے مصدر و منشاء ہے وہی ہماری لیے قوانین بناتا اور خیر و شر کے درمیان امتیاز ظاہر کرتا ہے اور یہ کہ جس عمل سے خدا سے برتری رضاء و السبہ ہو وہ ”خیر“ ہے ورنہ ”شر“ کہلانے کی مستحق ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کے امتثال و عدم امتثال ہی میں بالترتیب ”خیر“ و ”شر“ مضمر ہے اور اس لیے اس کو خیر و شر کا پیمانہ کہہ دینا بلاشبہ سچا ہوگا۔

غرض اب یونانیوں کے ”فلاسفہ“ کی جگہ ”اولیاء“ اور ”قدوسیوں“ نے لے لی مگر اس کے باوجود علمی نقطہ نظر سے یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ بعض مسیحی اخلاقی تعلیمات یونانیوں کے عقائد سے ملتی جلتی ہیں خصوصاً رواقیین کے مذہب سے زیادہ قریب میں، اور انبیاء کے خیر و شر کی قدر و قیمت کے بارے میں بھی ان کو ان کے ساتھ زیادہ اختلاف نہیں ہے،

البتہ مسیحیوں اور یونانیوں کے درمیان سب سے بڑا اختلاف اعمال و اخلاق کے ”دنیائی باعث محرک“ کے متعلق ہے۔

فلاسفہ یونان کے نزدیک عمل خیر کا ”باعث“ مثلاً ”حکمت و معرفت“ ہے اور مسیحیوں کے نزدیک محرک و باعث ”اللہ تعالیٰ کی محبت“ اور اُس پر حقیقی ایمان و اذعان ہے دراصل یہ اختلاف فلاسفہ یونانی اور مسیحی تعلیمات کے درمیان ہی نہیں ہے بلکہ ”فلاسفہ اور“ مذہب“ کے درمیان ہے چنانچہ مختلف تغیرات کے ساتھ فلسفہ اور مذہب

کے اخلاقی اصول کے درمیان یہ امتیاز صاف اور روشن نظر آتا ہے۔

بہر حال مسیحیت اس کا مطالبہ کرتی ہے کہ انسان فکر و عمل کے ذریعہ اپنی طہارتِ نفس میں سعیِ بیغ کرے، اور روح کو بدن اور خواہشات پر پوری طرح حاکم اور غالب بنائے یہی وجہ ہے کہ اُس کے پیروں میں جسم کی تنقیر و دنیا سے کنارہ کشی، زہد، رہبانیت و کثرتِ عبادت کی طرف میلان، غالب آگیا۔

قرونِ وسطیٰ میں اخلاق | قرونِ وسطیٰ یا مسیحی علوم کے لحاظ سے کلیسائی دور میں فلسفہ جس کی ایک شاخ ”اخلاق“ ہے بہت زیادہ مقہور و مغلوب ہے کیونکہ کلیسا نے ”علوم کی نشر و اشاعت“ اور ”قدیم مدنیّت“ دونوں کی سخت مخالفت کی اور یونان و روم کے فلسفہ کے خلاف اپنی عداوت کا اعلان کیا۔

مسیحیت | وجہ اہم یہی اس لیے کہ ”کلیسا“ کا یہ عقیدہ تھا کہ حقیقت ”وحیِ معصوم کے ذریعہ“ اُن پر آشرف ہو چکی ہے اس لیے جو اُس نے حکم کیا ہے فقط وہی خیر ہے اور جو اُس نے تباہ کیا ہے صرف وہی حق ہے لہذا اب حقیقتِ اشیاء پر بحث کرنا، قطعاً فضول اور بے معنی ہے البتہ وہ فلسفہ کی ایک محدود حد تک ”کہ جس سے عقائدِ دینیہ کی تائید و تنظیم اور تحدید حاصل ہوتی ہو“ کے لیے ضرور چشم پوشی کرتا، اور اُس کو جائز قرار دیتا تھا اس لیے بعض دینی پیشوا افلاطون اور ارسطو اور رواقیین کے فلسفہ سے اس لیے بحث کرتے تھے کہ اُس سے مسیحیت کی تعلیم کے لیے تائید اور تقویت حاصل کریں نیز عقل و نقل میں مطابقت پیدا کریں پس اگر فلسفہ کا کوئی مسئلہ مسیحیت کے خلاف آجائے تو اس کو رد کر کے بحث سے خارج کر دیتے تھے اُس دور کے اکثر باپری (مسیحی علماء) اسی معنی میں فلسفی کہلاتے تھے۔

گرد و حاضریٰ میں اخلاق کے جو فلاسفہ کہلاتے ہیں اُن کا فلسفہ ”کلیسا“ کی پابندیوں

سے آزاد یونانی اور مسیحی دونوں کی تعلیمات کا ایک معجون مرکب ہے، اس سلسلہ کے فلاسفہ میں سے فرانس کا فلسفی اَبِرڈ اور اٹلی کا فلسفی تو ماس اگویناس بہت مشہور ہیں۔

ازمنہ حاضرہ میں علم اخلاق | دراصل ہند ہویں صدی عیسوی کے آخر میں یورپ میں

”بیداری“ کی ابتداء ہوئی اور علماء یورپ نے یونان کے قدیم فلسفہ کو زندہ کرنا شروع کیا، سب سے پہلے اس کی ابتداء ”اٹلی“ نے کی اور اس کے بعد تمام یورپ میں یہ سلسلہ جاری ہو گیا۔

یورپ جو ہر طرف سے جہالت کی تاریکی میں گھرا ہوا تھا اب اُس کی ”عقل“ خواہشیت

سے دبیدار ہوئی، اور اُس نے ہر شے کو نقد و بحث کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کر دیا، اور آزادی فکر کا علم بلند کیا اور اس کی داغ بیل ڈالی کہ اشیا عالم کو جدیدہ نظر سے دیکھے اور ہر شے کو نئے طریق پر نقد و قیمت عطا کرے ان علماء یورپ کے سامنے عقل نے جن اشیا کو نقد و بحث کے لئے پیش کیا ان میں اخلاق کے وہ مقدمات بھی تھے جن کو یونانیوں نے اور اُن کے بعد کے علماء نے دمنع کیا تھا، اُن کو علماء جدیدہ نے پرکھا، اور اُن نے علوم کے مقدمات کی مدد سے ”جن کا انکشاف دہر جدید ہی میں ہوا ہے“ جیسے کہ علم النفس و علم الاجتماع ”اخلاقی بحثوں میں وسعت دی، اور اپنے مباحث میں در واقعات“ اور حقیقت کی طرف رجحان ظاہر کیا، اور صرف خیالی نظریوں پر ہی اپنے مباحث کی اساس قائم نہیں کی بلکہ انھوں نے یہ قصد کیا کہ اس عالم میں ملی زندگی کے

لے (۱۰۷۹-۱۱۴۲) لے (۱۲۲۶-۱۲۷۴)

لے اگر یہ صحیح ہے کہ کلیسا کی کورانہ تقلید اور تقلید جاہلہ سے یورپ کو آزادی فکر کی راہ سب سے پہلے لو تھرنے دکھلائی تو یہ بھی درست ہے کہ لو تھرنے یہ صدا اسلام کی تعلیم مقدس سے سُنی اور اس کو اپنا کر یورپ کو ذہنی انقلاب عطا کیا۔

ساتھ انسان میں جس قدر بھی ملکات و قوتیں ہیں ان کو ظاہر کیا جائے۔
 انسان
 نتیجہ یہ ہوا کہ اس جدید نظریے نے فضائل کی قدر و قیمت میں بہت بڑی تبدیلی اور عظیم
 انقلاب پیدا کر دیا۔

مثلاً قرون وسطیٰ میں ہر انفرادی حسین سلوک کی جو زبردست قدر و قیمت تھی دورِ حاضر
 میں اس تفصیلت کی وہ قیمت باقی نہیں رہی۔ اور ”عدلی اجتماعی“ (جماعتی مساوات) کہ جس
 کی کل کوئی قیمت نہ تھی آج وہ بہت بڑی قیمت رکھتا ہے ترقی کا یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے
 اور فرد و شخص کی اصلاح کی خاطر بحث و نظر کارِ جان اب یہ ہے کہ جماعتی نظام کا جو ماحول مرو
 و عورت اور بچے پورے سب پر حاوی ہے اس کی اصلاح کی جائے اور اُس کو مفید بنایا جائے
 بہر حال جدید مباحث اخلاق اس لئے ضرور قابلِ قدر ہیں کہ وہ علمی کاوشوں کی راہ سے حقوق و
 فرائض کو واضح اور ممتاز کرنے اور فرد و شخص کے اندر جماعتی اور انفرادی معاملات کے متعلق
 مسئولیت اور جوابدہی کا احساس پیدا کرنے میں بہت مدد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔

فرانسیسی فلاسفر دیکارٹ (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م) فلسفہ جدید کا بانی اور موسس سمجھا جاتا
 ہے اُس نے علم و فلسفہ کی راہ میں گامزن ہونے والوں کے لئے بہت سے نئے ”مبادی“ وضع
 کئے ہیں جن میں سے حسب ذیل اہم سمجھے جاتے ہیں۔

۱۔ کسی شے کو اس وقت تک نہ تسلیم کیا جائے جب تک عقل اُس کی تفتیش اور
 اُس کے وجود کی تحقیق نہ کر سکے، پس جو شے اتفاقی معلومات، یا تخمینی معلومات پر مبنی ہو یا جس کا
 وجود صرف عرف پر مبنی ہو اُس کو ہرگز تسلیم نہ کیا جائے۔

۲۔ چونکہ عقل خود راہنمائے کامل نہیں اور اختلافِ عقول اس کی مدد نہیں دے سکتا اس لئے ”وحی الہی“ کے یقین
 کی روشنی عقل کے لیے از بس ضروری ہے۔ اور حقیقت تک پہنچنے کے لیے اس کی راہنمائی واجبِ لازم ہے۔

(۲) ہم کو بحث کی ابتدا پسید اور آسان اشیا سے کرنی چاہئے پھر ان کے ذریعہ سے ان اشیا کی معلومات کرنی چاہئے جو زیادہ مرکب، اور باریک بینی کے محتاج ہوں حتیٰ کہ مقصد حاصل ہو جائے۔

(۳) ترتیب مقدمات سے نتیجہ تک پہنچنے کے لئے کسی مقدمہ کو اس وقت تک تسلیم نہ کرنا چاہئے جب تک کہ امتحان کے ذریعہ اس کی تحقیق نہ کر لی جائے۔

چونکہ دیکارت اور اس کے پیروں کا میلان روایتین کے مذہب کی طرف ہے اس لئے انہوں نے اس کو بام ترقی تک پہنچایا ہے اس طرح حسندی، ہومنز اور ان کے پیروں نے ابیقر کے مذہب کی طرف مائل ہیں، اور انہوں نے اسی کے مذہب کو رائج کرنے کی سعی کی ہے ان فلاسفہ کے بعد شفتسبری اور تیشون نے ایک نیا دعویٰ کیا کہ انسان میں ایک "حادثہ طبعی" موجود ہے جو خیر کو شر سے خود بخود شناخت کر دیتا ہے، جس طرح حواس کے ذریعہ سے خوبصورت اور بد صورت میں تمیز ہو جاتی ہے۔

علماءِ دورِ حاضر کو اس "حادثہ" کی شرح کے بارہ میں بہت زیادہ اختلاف ہے جس کی تشریح "مذہبِ فراست" کے موقع پر ایک حد تک کی جا چکی ہے

اسی طرح بنستام (۱۶۴۸-۱۸۳۲) اور جون اسٹورٹ میل (۱۸۰۶-۱۸۶۳) نے ابیقر کے مذہب کا رخ "منفعین" کے مذہب کی طرف پھیر دیا یعنی ان دونوں نے ابیقر کے نظریہ "سعادتِ شخصیت" کو "سعادتِ عامہ" کے نظریہ میں بدل دیا، چنانچہ ان دونوں کا مذہب یورپ میں بہت پھیلا، اور یورپ کے مذہب و سیاست پر اس کا بہت بڑا اثر پڑا ہے۔

اور "جرین" (۱۸۳۶-۱۸۸۲) اور ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳) نے مذہب

نشو و ارتقا کو علم الاخلاق کے ساتھ منطبق کیا جس کا مختصر حال گذشتہ اوراق کی

معلوم ہو چکا ہے

اور علماء المانیہ (جرمن) میں سے دورِ حاضر میں جس کا علم اخلاق پر بہت بڑا اثر پڑا وہ «سینوزا» (۱۶۳۷-۱۶۷۷) اور «سیگل» (۱۶۷۰-۱۸۳۱) اور «کاونٹ» (۱۶۲۴-۱۸۳۱) ہیں اور فرانسیسیوں میں سے «کوزن» (۱۷۹۲-۱۸۶۷) اور «گسٹ گسٹ» (۱۷۹۸-۱۸۰۷) کے نام خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔

اس مختصر بحث میں اس قسم کے تمام علماء اور اُن کے مذاہب کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔

اس لیے خلاصہ کلام یہ ہے کہ «جون اسٹورٹ میل» (۱۸۷۳) اور «اسپنسر» (۱۹۰۳) کے زمانہ سے اس وقت تک «اخلاقی بحث» سابقہ نظریوں کی تفصیل و توضیح ہی کے اندر محدود ہے یا یوں کہے کہ اُس عہد سے اس سلسلہ میں کوئی جدید نظریہ منکشف نہیں ہو سکا البتہ علماء نے اُن کی توسیع، اور اُن کو عملی زندگی پر منطبق کرنے میں بہت کافی جدوجہد کی ہے عرب میں علم اخلاق | عرب کے دورِ جاہلیت میں ایسے فلاسفہ نظر نہیں آتے جو لوانیل کے اسیقور، ریٹون، افلاطون، اور آرسطو کی طرح مستقل مذاہب کے داعی ہوں، اس لئے کہ علمی بحث و مذاکرہ تب ہی رونما ہوتے ہیں جب کسی جگہ مذہبیت کو فروغ ہوا، اور عرب اس سے محروم تھا۔

البتہ عرب میں علماء «دانشمند» اور بعض ایسے «شعرا» ضرور نظر آتے ہیں جو لوگوں کو بھلائی کا حکم کرتے، اور بُرائی سے روکتے تھے، فضائل کی ترغیب دیتے اور زوائل سے بچاتے

۱۔ سینوزا ہالینڈ کا فلسفی ہے اس کا باپ یہودی اور بڑا نکالی تھا۔

اور ڈراتے تھے۔ جیسا کہ ہم ”لقمان“ اور ”اکثم بن صیفی“ کے مقالاتِ حکمت اور دُررُہینِ سلکی اور ”حاتم طائی“ کے ”اشعار“ میں پاتے ہیں۔

اسلام | اس کے بعد عرب میں ”اسلام“ سے ظہور کیا، اُس نے دنیا کو اس اعتقاد کی دعوت دی کہ کائنات کی ہر شے کا صدور، اللہ تعالیٰ سے ہے اور عالمِ هست و بود میں یہ مختلف مظاہر، اور گوناگوں مخلوقات، زمین کی تارکیوں میں ایک ”وانہ“ سے لیکر برجوں و لے آسمان تک جو کچھ نظر آتا ہے وہ سب اُسی سے صادر ہوا، اُسی سے قائم ہے اور اس کا تمام نظام اسی کے دستِ قدرت میں ہے۔

اور جس طرح اُس نے انسان کو ہستی عطا کی اُسی طرح اُس کے لیے ایک نظام بھی بنایا کہ جس کی وہ پیروی کرے، اور ایک راہِ بنائی کہ جس پر وہ گامزن ہو، اور اُس کے لیے سچائی اور انصاف جیسے امور مقرر فرمائے، اُن کے کرنے کا اس کو حکم دیا، اور اُن پر گامزن ہونے پر دنیا میں کامیابی و کامرانی، اور آخرت میں انواع و اقسام کی نعمتوں کو اُس کی جزا مقرر فرمائی۔

اسی طرح ان امور کے برعکس جھوٹ، اور ظلم جیسے امور کو رذائل بتا کر اُن سے روکا، اور اُن کے مرتکب کو ڈرایا، اور دنیا میں بدبختی، اور آخرت میں عذاب کو اُس کے ٹوٹنے کی جزا

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ۖ يُشْكِلُ اللَّهُ حُكْمَ دِيَارِهِ انصاف، احسان

وَاتَّبِعْ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ۖ اَدْقَابِ وَالْوَلَدِ سَبُوک کرنا، اور

الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ۔ (نحل) منع کرنا ہے بیہودگی، بُرائی اور سرکشی سے

مِنْ عَمَلِ صَالِحٍ مَنْ ذَكَرَ اَوْ اُنْشَىٰ جو مومن مرد یا عورت نیک عمل کر لیا ہم یقیناً

وَهُوَ مَوْمِنٌ فَلْيُحْيِيهِ حَيَاةً طَيِّبَةً اُسکو اچھی زندگی بخشینگے اور بلا ریب اُن کے اعمال

وَلْيَحْزَنْهُمْ اجْتِهَادُهُمْ بِالْحَسَنِ مَا كَانُوا عَلَيْهِمْ (النس) سے زیادہ اچھا اجر ان کو عطا کریں گے
 ان الله لا يحب المفسدين (قصص) یقیناً اللہ تعالیٰ مفسدوں کو پسند نہیں کرتا
 فنجعل لغة الله على الكاذبين پس ٹھہرائیں ہم اللہ کی لغت کو جھوٹوں پر
 اور اُس نے یہ بھی سکھایا کہ اللہ تعالیٰ حسن باتوں کے کرنے کا حکم دیتا، اور جن کے
 کرنے سے منع کرتا ہے، اُس کا یہ حکم اور منع ”التقائی“ اور غیر اصولی“ طور پر نہیں ہے بلکہ اللہ
 نے بھلائی اور بُرائی کا ایک ”نظام“ مقرر کیا ہے اُس نے دنیا کی بھلائی کو انصاف، سچائی
 اور امانت جیسے امور پر موقوف رکھا ہے، اور اُس کے فساد کو ان اعمالِ حسنہ کے اضرار
 پر قائم کیا ہے، اور پھر جن امور میں دنیا کی بھلائی مضمر ہے اُن کے کرنے کا حکم فرمایا ہے، اور جن
 امور میں اُس کی خرابی پوشیدہ ہے ان کے کرنے سے منع فرمایا ہے۔

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ده تم سے شراب اور جوئے کے بارے میں
 قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ پوچھتے ہیں ہم تم کو کہ دو کچھ ان دونوں میں بہت
 وَهِنَا فَعْلٌ لِّلنَّاسِ وَاتِّمَامُهَا سخت بُرائی ہے اور لوگوں کے لئے کچھ فائدہ
 اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا (نقرہ) بھی ہے۔ گراں دونوں کی بُرائی ان کے
 فائدہ سے بہت زیادہ ہے۔

انما جزاء الذين يحاربون الله بلا شک ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اُس
 ورسوله ويسعون في الارض کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد
 فسادا ان يقتلوا ويصلبوا پھیلاتے پھرتے ہیں“ یہ ہے کہ قتل کر دیے
 جائیں یا بھالسی دیے جائیں۔ (مائدہ)

اور جن اعمال پر مخلوقِ خدا کی ”مصلح اور بھلائی“ موقوف ہے (اور اُن کے خلاف سے

نظام کی بربادی اور انسانی اخوت و ہمدردی کی تباہی لازم آتی ہے اُن پر عمل پیرا ہونے کے لیے سختی سے حکم دیا، اور اُن کو ”فرض“ کی حیثیت بخشی مثلاً ”جان، مال اور آبرو کی حفاظت“ اسی لئے نظام اسلامی میں قتل، چوری، بہتان اور زنا، جیسے امور سب سے بڑا گناہ قرار پائے اور بعض ایسے امور کی بھی ترغیب دی جو عام طور پر مخلوق خدا کی فلاح کے باعث بنتے ہیں اور اُن کے متعلق گو و عید اور زجر و توبیخ کا طریقہ نہیں اختیار کیا تاہم مختلف ترغیبی راہوں کے ذریعہ اُن پر عامل ہونے کے لئے براہِ گنجہ کیا مثلاً عبادتِ مریض، مروت، حسن سلوک، صفات و کمالات وغیرہ غرض ”اسلام“ بھی چونکہ مذہبِ سادی ہے اس لیے وہ بھی اخلاقی نظام کو ”وحی الہی کے زیر اثر“ تسلیم کرتا ہے۔

عرب اور فلسفہ اخلاق | عرب میں ”حضارۃ“ اور ”مدنیۃ“ کے بعد میں بھی بہت کم افراد ایسی ہوئے ہیں جنہوں نے اخلاق پر علمی بحث کی ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس پر قناعت کر لی کہ وہ اخلاق کو ”دین“ کی راہ سے معلوم کر لیں اور اس کی ضرورت نہیں سمجھی کہ خیر و شر کی بنیاد کے متعلق علمی بحث کو کام میں لائیں یہی وجہ ہے کہ جن علماء اسلام نے ”اخلاق پر“ کتابیں لکھی ہیں اُن کے لیے در دین ہی بہت بڑی اساس و بنیاد رہا ہے جیسا کہ غزالی، اور احمد مادرو کی کتابوں میں پایا جاتا ہے۔

لے اصل یہ ہے کہ مباحثِ اخلاق میں ہمیشہ سے دو رائے رہی ہیں ایک اربابِ مذاہب کی اور دوسری اصحابِ عقل کی، اصحابِ عقل سے وہ جماعت مراد ہے جو کسی مذہب کو اپنا رہنما نہیں بناتی بلکہ صرف اپنی عقل تک تمام معاملات کو محدود رکھتی ہے۔ اربابِ مذاہب کا عقیدہ یہ ہے کہ ”عقل“ چونکہ اداہام اور فاسدِ انکار میں لوٹ اور زمانہ کی حدود میں محدود ہے اس لیے اس کے احکام ”ماضی کے واقعات و حالات حال کے مشاہدات اور مستقبل کے دور رس افکار سے نتائج اخذ کرنے کے بعد تنبیہ اور ظن غالب کی صورت میں“ (بقیہ حاشیہ پر صفحہ ۲۵۶)

علماء مذہب کے علاوہ جن مسلمان فلسفیوں نے اخلاق پر علمی بحث کی ہو
 اُن میں بہت مشہور ابو نصر فارابی متوفی ۳۲۰ھ

(فقہ حاشیہ صفحہ ۲۵) صادر ہوتے ہیں نیز وراثت اور ماحول سے متاثر ہو کر اُس کے احکام میں نت نئے
 انقلابات ہوتے رہتے ہیں اس کے برعکس مذہبی احکام کا منشاء و مبدیہ خدا کے تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم "وحی
 الہی" ہے جو یقین اور علم حقیقی کی اساس پر قائم ہے۔ اور جبکہ تعین وطن پر یقین اور علم حقیقی کو ہر صورت ترجیح
 حاصل ہے تب علم اخلاق کی اساس و بنیاد "وحی الہی" پر ہی قائم ہونی چاہئے نہ عقلی ظن و تخمین پر بلکہ
 عقل سلیم اور فکر مستقیم اس علم یقین (وحی الہی) کی روشنی میں عقلی دلائل اور فلسفیانہ براہین کے ذریعہ دوسروں
 کے لئے راہنما اور رہبر ضرور بن سکتی ہیں پس علماء مذہب کے نزدیک عقل بے کار شے نہیں ہے بلکہ وہ اس
 کو باطن کی ایسی روشنی تسلیم کرتے ہیں جو حق و باطن میں بے لاگ تمیز کرنے کے لئے باہر کی روشنی مدد الہی
 کی اُسی طرح محتاج ہے جس طرح آنکھ کے اندر کی روشنی مشاہدہ کے لئے خارجی روشنی کی محتاج رہتی ہے۔

ان دونوں دایروں میں خطا و صواب کی بحث سے قطع نظر ایک حقیقت ثابت ہے کہ اصحاب
 فلسفہ و معقولات "علم اخلاق پر بحث و نظر کے بعد" مثل اعلیٰ کے حصول کے لئے ترقی کی جس حد تک
 پہنچے ہیں وہ "مذہبی علم اخلاق" سے بہت قریب ہوئی جا رہی ہے اور ساڑھے تیرہ سو برس پہلے اخوت
 انسانی کی جو تعلیم، تکمیل دین کے نام سے "مذہب اخلاق" میں دی گئی تھی "علمی مباحث اخلاق" کا آخری نقطہ بھی
 آج کے دورِ ترقی میں اُس سے ایک انچ آگے نہیں بڑھا بلکہ یہ کہنا مبالغہ سے خالی ہے کہ "علم اخلاق" کے علمی
 اور کرداری پہلو عام انسانی دنیا میں جس عمومیت کے ساتھ دین اسلام کی "اخلاقی تعلیم" کی بدولت نمایاں ہوئے
 اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ نبوت اور خلفاء راشدین (رضی اللہ عنہما) کے دورِ خلافت میں اپنی افادیت
 کا مظاہرہ کرتے رہے فلسفہ کے زیر اثر مباحث اخلاق کی تاریخ خصوصاً اس کا موجودہ دورِ ترقی اُس کی مثال
 پیش کرنے سے عاجز ہے توغزالی، باوردی، ابن رشد، راغب اصفہانی، ابن قیم، عبدالقادر جیل، دینی اللہ
 (فقہ حاشیہ صفحہ ۲۵)

عملی اخلاق

اجتماعی وحدت اور فرد انسان کے کسی حصہ جسم میں اگر کوئی تکلیف ہو جاتی ہے
 کا اس کے ساتھ علاقہ تو اس کا درد صرف اُسی مخصوص حصہ تک محدود نہیں
 رہتا بلکہ تمام ”جسم“ درد کی تکلیف محسوس کرنے لگتا ہے اور جب کبھی اس تکلیف کی انتہا
 موت پر پہنچتی ہے تو جسم کے تمام اعضاء کی زندگی ختم ہو جاتی ہے یہ کیوں؟ اس لئے کہ جسم
 کے تمام اعضاء کے باہم ایسا زبردست تعلق ہے کہ ایک کی مصیبت سے تمام جسم کا متاثر
 ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں سنگ و خشت کو لیجئے ان کے اجزاء کے درمیان کوئی رابطہ اور
 تعلق نہیں ہوتا اور ایک پتھر پر اگر کوئی حادثہ گزر جاتا ہے تو باقی حصہ پر اس کا مطلق
 اثر نہیں پڑتا حتیٰ کہ ہم گران میں سے ایک کو لیکر ریزہ ریزہ بھی کر دیں تو اس کا اثر اس ایک
 کے علاوہ کسی دوسرے پر کچھ نہیں ہوگا۔

ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم ”مثلاً انسان، حیوان، نباتات کو جسم عضوی کہا
 جاتا ہے اور دوسری قسم مثلاً پتھر، اینٹ وغیرہ (جمادات) کو ”جسم غیر عضوی“ سے تعبیر
 کیا جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ان مادی اجسام کی طرح انسانی جماعتوں ”مثلاً لکھنؤ، برادری،
 جرگہ، قوم، اور ملت کے جو اجتماعی جسم ہیں وہ مسطورہ بالا ہر دو اقسام میں سے کس قسم میں شامل ہیں؟
 معمولی غور و فکر کے بعد اس کا جواب ہم خود اپنے اندر سے یہ پاتے ہیں کہ یہ اجتماعی اجسام

بے شبہ جسم عضوی“ میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے چھوٹی سے چھوٹی جماعت کے اجزاء کی تحلیل کرنے سے یہ اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ افراد جماعت کو جماعت کے ساتھ ہی علاقہ ہے جو جسم عضوی اور اُس کے اعضاء کے درمیان ہے یعنی جماعت کا وجود افراد جماعت پر موقوف ہے اور افراد جماعت میں سے ہر فرد کا نفع و نقصان جماعت کے نفع و نقصان پر اثر انداز ہے اور دونوں اس طرح ایک دوسرے کے سہارے پر قائم ہیں۔

اس اصول کے ماتحت چھوٹی جماعتوں سے لے کر بڑی جماعتوں تک نظر ڈالئے تو ہر جگہ یہی نظریہ کارفرما نظر آئے گا مثلاً ان میں سب سے چھوٹی جماعت ”کنبہ“ ہے۔ یہ والدین اولاد اور قریبی اعزہ سے بنتی ہے، ان میں سے ہر ایک فرد کا معاملہ باقی افراد کیساتھ باہمی اعتماد پر قائم ہے اور پوری جماعت، ”جماعتی حیثیت سے“ ہر فرد کی خدمت گزار ہے، اور ہر فرد فرد کی حیثیت سے جماعت کا خادم،

اولاد کا اپنے کھانے، پہننے، رہنے سہنے، اور پاک و ستھرائی حاصل کرنے میں والدین پر بھروسہ کا معاملہ تو ظاہر ہے، لیکن والدین بھی اپنے بڑے چاہے یا حاجت کے وقت اولاد پر بھروسہ کرنے پر مجبور ہیں۔ اُن کی مسرت و شادمانی کے لیے سب سے زیادہ اہمیت، اور سب سے زیادہ قدر و قیمت اس ”سعادت مندی“ کو حاصل ہے جو اپنے متعلق وہ اولاد میں پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ ہماری محبت، اور نیاز مندی کے لئے دل و جان سے آمادہ ہو۔ درحقیقت زبان، یا عمل، کے ذریعہ اولاد کا اپنے والدین کی شکر گزاری کرنا اور عرفان محبت پدیری و مادری کا ایسا ثبوت پیش کرنا کہ جس کی بدولت والدین کے دل میں بے اندازہ مسرت و شادمانی پیدا ہو، والدین کی حاجتوں اور آرزوں میں سب سے بڑی حاجت اور آرزو ہے اسی طرح اولاد کے باہمی افراد کے تعلق کو بھی اگر یہ نظر غور دیکھا جائے تو ہر جگہ دوسرے

بچوں پر اثر انداز اور اسی طرح دوسرے سے متاثر پایا جائے گا، اور اگر کوئی انسان شروع ہی سے اس جماعتی زندگی سے الگ "بیوزے" میں پرورش پائے، اور گوشہ گیر بنا رہے تو اس کی زندگی حیران مطلق کی طرح "گونی" ہوگی، کیونکہ ہر سچے اپنے بھائی، بہن (وغیرہ) ہی سے "مختلف ہلوؤں" میں باہمی شرکت کی "تعلیم حاصل کرتا، اور لینے دینے کے طریقہ کو سیکھتا ہے اُسے اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اُس کے ذمہ ضروری ہے کہ جب کسی سے مانگے، تو کسی کو دے بھی سکاں یہ کہ اپنی بعض محبوب چیزوں کو نظر انداز کر دے اور یہ کہ باہم ایک دوسرے کی نصرت و مدد کا طریقہ بھی ضروری چیز ہے کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ اس کائنات میں عموماً قوی، ضعیف کی، اور بڑا چھوٹے کی مدد کیا کرتا ہے اور جس قدر بھی جس کی قدرت و امکان میں ہے اپنی مدد و سرکوبی پہنچاتا ہے اسی طرح "کلبہ" کی "جماعتی حیثیت کا معاملہ ہے، اس میں بھی "حسیم عضوی کے امتیازات" نمایاں اور روشن نظر آتے ہیں کہ اگر ایک کو بھی کوئی مصرت پہنچ جاتی ہے تو تمام اعضاء درد مند ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک (۱) کا بد طبیعت ہو جائے تو وہ سارے کلبہ کو "سعادت و خوشنہی" سے محروم کر دیتا ہے، یا اگر باپ، شرابی یا جاری ہو تو اس کی یہ بد خصلت پورے کلبہ کی زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اور تمام کلبہ کی معاشرت کو تنگ، اور گھر کے پورے مالی و انتظامی نظام کو درہم و برہم کر دیتی ہے، اور ایک جاہل "ماں" سارے کلبہ پر اپنی جہالت کا اثر ڈالتی ہے، اسی لئے بہت سے بچے محض ماں کی جہالت کی بدولت مصیبت اور پیدائشی خرابی میں مبتلا ہو جاتے اور بسا اوقات موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں یہی حال ان جماعتوں کا ہے جو "کلبہ" سے بڑی اور مرتبہ کے اعتبار سے اُس سے زیادہ فزنی ہیں۔ مثلاً "مدرسہ" یہاں طلبہ، مدسین، علمہ یہ سب ایک "حسیم عضوی" ہیں، ان میں سے ہر شخص اپنے شخصی عمل سے مدرسہ کی عظمت کو بلند بھی کر سکتا ہے اور سبت بھی، کیونکہ لوگوں کے ذہنوں میں "مدرسہ

کافقشہ ”یا اُس کی قدر و قیمت کا اندازہ اُس کے افراد کی سیرت و خصلت کے پیش نظر ہی قائم ہو سکتا ہے۔

یہی حال ایک جماعت یا گروہ کا ہے کہ اگر اس کا ایک فرد کوئی نمایاں کام کر گزرتا، اور عظیم الشان کارنامہ کر دکھاتا ہے تو وہ ساری جماعت، اور پورے ”جرگہ“ کی قدر و قیمت بڑھ جاتا، اور اُس کے مرتبہ کو منزلِ معراج تک پہنچا دیتا ہے اور اگر ایک فرد بے ذہانت کا کام سرزد ہو جاتا ہے تو سارا ”جرگہ“ ذلیل اور پوری ”جماعت“ بے ابرو ہو جاتی ہے مشہور منہ ہے۔ ”ایک مردہ مچھلی تمام تالاب کو گندہ کر دیتی ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ مدرسہ، یا جماعت کی اصل قدر و قیمت خود اُس کے افراد کے اُن ”اعمال کی پونجی“ ہے جو اُن سے صادر ہوتے رہتے ہیں۔ ان تمام اجتماعی علاقوں میں ملت یا قوم ایک بڑا علاقہ ہے اس لئے کہ یہ دین یا زبان و تمدن کے ذریعہ وحدت کا داعی ہے اور اس راہ سے تمام افراد پر ایک ہی قانون عائد کرتا ہے اور اس کے تمام افراد نفع و نقصان میں مشترک ہوتے ہیں۔ مثلاً ہندوستان اپنی وسیع جغرافیائی حدود کے لحاظ سے زرخیز ملک ہے اور زراعت تجارت اور صنعت و حرفت کے لحاظ سے کاشت کی فراوانی، تجارت کی ترقی اور صنعت و حرفت کی کثرت کا اثر یہاں کے ہر طبقہ اور طبقہ کے ہر فرد پر یکساں پڑتا ہے اور اگر اجنبی ہاتھ درمیان میں نہ ہو تو ملک کے اجتماعی مسائل و اقتصادی رُسب میں تمام افراد مشترک نظر آئیں گے۔ یا مثلاً ”مصری قوم“ جہاں اعتدال کے ساتھ ”نیل“ بہتا ہے اور تمام مصری اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں، اور سال میں ایک مرتبہ روٹی کی بہترین کاشت ہوتی اور اچھی قیمت پر فروخت ہوتی ہے تو کاشتکاروں کو اُس سے اچھی رفاہیت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے سارے مصر میں خوشحالی کی گرم بازاری ہے کیونکہ تاجر کو کاشتکاروں کے ہاتھ ”مال“ فروخت

کرنے میں آسانی ہوتی ہے، زمیندار کو اپنے لگان وصول کرنے اور حکومت کو لگان حاصل کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی، اور باہمی ملین دین میں بھی خوب سہولت رہتی ہے، پھر زمیندار اپنے لگان پر قبضہ کرنے کے بعد مکان تعمیر کرتے، اور غیر آباد زمینوں کو آباد کرتے ہیں اور اُن سے سمار، بڑھئی وغیرہ، اور پھر اُن سے دوسرے پیشہ ورا اور کاروباری آدمی فائدہ اٹھاتے ہیں اور یہ سلسلہ پورے ملک میں اسی طرح چلتا رہتا، اور افراد ملک کو خوشحال رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر مزدوروں کی مجالس ہی کو لیجئے کہ ریلوے لازمی یونین، بی مزدور یونین وغیرہ جب کسی متنازع فیہ مسئلہ پر بڑبلا کر دیتی ہیں تو اس وقت کتنے کام معطل ہو جاتے اور مخلوق کو کس قدر نقصانات برداشت کرنے پڑتے ہیں غرض جزائیاتی حدود کے لحاظ سے کسی بھی ملک میں یونیورسٹیاں، کالج، مدارس، دارالمنافع کسی ایک طبقہ یا ایک شہر ہی کے لیے مفید نہیں ہوتے بلکہ ساری قوم کو نفع پہنچاتے ہیں۔

اور ”ملت“ جو جزائی حدود سے بھی بالاتر اور دین کے رشتہ سے انسانوں میں اخوت عام کے تعلق کو استوار کرتی ہے اس کی وحدت اجتماعی تو اس قدر دور رس ہے کہ اگر حقیقی وحدت اُسی کو کہا جائے تو بجائے۔ اس مقام پر یہ کہہ دینا بھی بیجا نہ ہوگا کہ جس طرح قوم اپنے افراد کی خوش حالی اور تندرستی و صحت سے زنی یافتہ کہلانے کی مستحق ہوتی ہے اُسی طرح اگر اس کے اکثر افراد فضول مشاغل میں منہمک ہوں یا حفظانِ صحت کے خلاف گندہ اور تنگ و کوم و برزن اور ناصاف مکانوں میں بسر و قات کرنے لگیں تو وہ پوری قوم کی بربادی کا باعث بن جائیگی اس لئے کہ اُن کی صحت برباد ہو کر اُن کی عمریں کم ہو جائیگی اور بچارگی و ناکارگی کی نحوست اس طرح اُن پر چھا جائے گی کہ لگن کا اکثر حصہ قوم کے لئے بارِ دوش بن جائے گا۔ اور اُن کی مثال ایسے مریض اور در ماندہ عضو کی ہوگی جو زندہ جسم میں خرابی پیدا کر دیتا ہے۔

نیز جس قوم میں شرابی، بخاری یا جاہل زیادہ ہوں اُس کے قومی جسم کو ہرگز ہرگز صحیح اور تندرست نہیں کہا جاسکتا، اور وہ ہر وقت خطرہ میں گرفتار ہے۔

غرض جس طرح جسم کا ہر عضو اُس کو فائدہ یا نقصان پہنچاتا ہے، قوم اور اُمت کا جسم بھی اپنے افراد سے اسی طرح نفع و نقصان حاصل کرتا ہے، مثلاً طلبہ، اپنی قوم کے مال اور اور اُس کی جدوجہد سے اس لئے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ کل اُن کے علم و عمل سے اُن کی قوم فائدہ اٹھائے گی، اور یہی حال تمام کارکنوں کا ہے، مدسین، تاجر، کاشتکار، بڑھئی، وغیرہ سب قوم کے اجزاء ہیں جو اُس کے جسم کو بناتے اور سنوارتے ہیں، اور قوم کے عضو کا ہر فرد، قوم کے نفع و نقصان پر اثر انداز ہے پس ایک اچھا استاد اپنے تمام شاگردوں میں اخلاقِ صالح کی روح بھونک دیتا، اور اُن کو نیکی سے قریب تر کر دیتا ہے، اور بھڑان کی تقلید دوسرے کرتی ہیں اسی طرح منصف حاکم، لوگوں میں انصاف پھیلاتا ہے اور لوگ اپنے حقوق کے بارہ میں مطمئن نظر آتے ہیں، اور صاحبِ حق کو یہ یقین رہتا ہے کہ وہ اپنی دادرسی کو ضرور پہنچے گا، اور مجرم، جرم کی سزاؤں کا خیال کر کے جرم پر جرأت کرنے سے باز رہے گا، اور ہر ایک کا رہباری اپنے کام میں زیادہ سے زیادہ محنت اس توقع پر کرے گا کہ اُس کو اس کی محنت کا صلہ خاطر خواہ ملے گا، اور اگر کسی نے بھی اُس کے حق کو غصب کیا تو حاکم اُس کی جانب سے کفیل موجود ہے۔

اس کے برعکس اسی طرح بُرے استاد اور ”راشی حاکم“ کے معاملہ کو دیکھتے تو انسان کسی طرح بھی اثر سے خالی نہیں ہے خواہ ہماری آنکھیں اُس کو نہ دیکھ سکیں مثلاً ایک بال کے سایہ کو ہم نہیں دیکھتے اگرچہ وہ ضرور ہوتا ہے لیکن اگر اُسی کے ساتھ چند بال اور جمع کر کے دیکھا جائے تو پھر سایہ صاف نمایاں نظر آنے لگتا ہے۔

اور یہ ”افر“ انسان کے اچھے اور بُرے اعمال کے مختلف درجات کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے اور قوم کی ترقی کا ”پیمانہ“ اُس کے افراد کے مجموعہ اعمال کے اعتبار سے بنتا ہے۔

اور علم کے اس دورِ اخیر میں قومِ علماء کی ”بحث و فکر“ ترقی و کمال کے اُس درجہ تک پہنچ گئی ہے کہ اب اُن کی وسعتِ نظر نے ”اخوتِ عام“ کے نظریہ کو ضروری قرار دیا ہے یعنی اُن کے نزدیک ”تمام عالم انسانی“ جنس، رنگ، دروہ، بول چال اور مذہب کو اختلاف کے باوجود ایک ہی جسمِ عضوی ”انسانیت“ کے افراد و اعضاء ہیں اسی لیے ہر ایک قوم دوسری اقوام پر اپنا اثر ڈالتی ہے، ماورِ صنعت و حرفت، تجارت، اور معارف و علوم اور اخلاق میں ایک دوسرے کو متاثر کرتی رہتی ہے۔

غور فرمائیے کیا انسانوں کے درمیان ”انسانیت“ کے نام پر وحدتِ اقوام کا نظریہ قابلِ انکار حقیقت ہے جبکہ یہ صاف نظر آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”فلاحِ دہیہود کے مختلف اسباب“ کائنات کے صرف ایک ہی حصہ کو عطا نہیں فرمادے بلکہ اُن کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا ہے مثلاً ایک حصہ کو اگر خام اجناس کے لئے مالدار بنایا ہے تو ”کانوں“ کے لئے دوسرے حصہ کو۔ اسی طرح ایک معادن کی فراوانی رکھتا ہے تو خام اجناس میں دوسریں کا محتاج ہے اور اگر دوسرا خام اجناس کی بہتات کا مالک ہے تو معادن سے استفادہ کے لئے دوسروں کا دستِ نگر۔

بہر حال ہر ایک قوم اور ہر ایک خطہ دوسری قوم اور خطہ سے فائدہ اٹھاتے ہی ہیں، اور فائدہ پہنچاتے بھی ہیں۔
ایک عربی شاعر کہتا ہے۔

الناس للناس من بدو حاضق بعض لبعض وان لم يشعروا

شہری ہو یا دیہاتی ”انسان“ انسان کے لئے بنایا گیا ہے اور خواہ کسی کو اس کی

خبر بھی نہ ہو مگر ہر ایک دوسرے کا خدمت گزار ہے

جنگ عمومی میں کس نے نہیں دیکھا کہ ہر ایک قوم خواہ وہ غیر جانبدار رہی ہو یا پیر
سر پیکار، سخت دشواری و تنگی میں اسی لئے مبتلا تھی کہ ہر ایک کو دوسری اقوام کے یہاں
کی چیزوں کی احتیاج رہتی تھی اور جنگ کی وجہ سے اُن کی درآمد و برآمد آسانی کے ساتھ ناممکن
ہو گئی تھی۔

اسی حقیقت نے کہ ”جنس بشری ایک جسم ہے اور اقوام میں سے ہر قوم اُس
کا عضو“ جنگ کے نظریے پر بحث کرنے والے علماء کے دماغ میں یہ یقین پیدا کر دیا ہے کہ
قومیت کے نام پر ”جنگ“ کامیاب حربہ نہیں ہے اور جس طرح جسم کے ایک عضو کو
معمول و مغلوب بنا کر دوسرے عضو کی نشوونما کرنا چاہیں تو ہمارا یہ عمل، نامکام ثابت ہوگا
اسی طرح جنس بشری کے اس ”جسم“ کے ایک عضو کو زرتی دینے کے لئے دوسرے عضو کو
تباہ کرنا غلط طریق عمل ہے۔

ان اہل نظر کا یہ خیال ہے کہ اقوام کے درمیان خصائل و عادات کا طبعی اختلاف
اُن کے درمیان اُلفت و محبت پیدا کرنے کے لئے مانع نہیں ہے جس طرح ایک کھیت کے
کے افراد میں مرد و عورت، اور تند و نرم، ہونا اُن کی ”دیکھائی“ اور اُن کے ”جسم واحد“ سمجھنے
کے متانی نہیں ہے

لے بہر حال یہ اسلامی تعلیمات اخلاق کی فتح تھیں ہے کہ اُس نے آج سے تقریباً چھ سو سال قبل اخوت

انسانی کا جو سبق دیا تھا علماء جدید کے جدید نظریوں کو بھی اس مقام کی رفعت کا اعتراف کرنا پڑا جتنی
(بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۶۶)

بایں ہمہ یہ اربابِ نظر باوجود اس نظریہ کے تسلیم کر لینے کے کہ ”تمام انسان بمنزلہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۶۵) تاریخِ ماضی کے صفحات شاہد ہیں کہ ”اخوتِ عام“ کا جو نظریہ کچھ جدید علمی اکتشافات اور وسعتِ نظر کا فرہونِ منت بتایا جاتا ہے وہ ساڑھے تیرہ سو برس پہلے ایک انقلابِ آفریں پیغام ”اسلام“ کے ذریعہ دنیا کے سامنے آچکا ہے۔ اور اس کے علمی دلائل (دلائلِ قرآنی و حدیثی) کا علمی زندگی میں بھی بہترین مظاہرہ کیا جا چکا ہے۔

اُس نے عام فلاح و بہبود کو خزانائی، لسانی، اور نسلی حدود میں محدود نہیں رکھا اور اعلان کیا کہ جہاں تک انسانیت کا تعلق ہے اُس میں تمام انواعِ انسانی مساوی ہیں۔

الناس كلهم سواسية (الحديث) تمام انسان، عام انسانی حقوق میں برابر ہیں

لا يرحم الله من لا يرحم الناس جو انسانوں کے ساتھ رحم کا بڑا ذرا نہیں کرتا

(بخاری) اللہ تعالیٰ بھی اُس پر رحم نہیں کرتا

اُس نے قومیت و وطنیت کے ان حدودِ خیالی کو تسلیم نہیں کیا جو یورپ کے ”نظریہ قومیت“ سے موسوم ہے اس لیے کہ یہ عام خدمتِ انسانی کے جذبات کو فنا کرتا، اور استعمالی منافع اور معاشی دستبرد کی خاطر ملکوں اور قوموں کے درمیان نفرت و عداوت اور جنگ و جدل کی طرح ڈالتا ہے

اسی لئے اُس کے ”عالمگیر برادری“ کے نظریہ کا (سلوبِ دعوت اور طریقِ پیغام) اس جدید

نظریہ ”اخوتِ عام“ سے جدا ہے وہ انسانی اخوت و مساوات کے لئے اعتقاد اور نظامِ عمل کا ایک

کمل نقشہ پیش کرتا، اور تمام دنیا و انسانی کو ایک سلک میں منسلک ہو جانے کی دعوت دیتا ہے گو کہ تمام

عالم کو ایک نئے انقلاب میں ڈال کر بغض و حسد، بد عملی و بد کرداری جیسے اجتماعی امراض کا علاج کرتا ہے

اُس کی اخلاقی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ ”عالمگیر اخوت“ کے پیغام کے لئے ”مکرم اخلاق“ اور

”روشن دلائل“ بہترین اسلحہ ہیں، اور یہ کہ ”ماویٰ جدل و بیکار“ سے یہ مقصد (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۶۷)

جسم واحد میں پھر قوموں کو "وطنیت" اور "قومیت" کے نظریہ کی دعوت دیتے رہتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب تک "اقوام" اصل حقیقت سے جدا رہ کر وطنیت و قومیت کی دعوت دیتی رہیں گی اس وقت تک کسی ایک قوم کا اپنی وطنیت یا قومیت کو فاکر دینا خود اپنی تباہی و بربادی کی دعوت دینا ہے اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ اول تمام قومیں اصل حقیقت کو سمجھ لیں اور پھر متحد ہو کر ہمیشہ کے لئے اس جذبہ "وطنیت و قومیت" کو ختم کر دیں مگر اس توجیہ کا ایک تاریک پہلو یہ بھی ہے کہ اگر (بقیہ ما فیہ صفحہ ۲۶۶) عظیم حاصل نہیں ہو سکتا تاہم وہ اس کو ضروری سمجھتا ہے کہ اس پیغام حق کے لئے جب فتنہ پرور فتنہ پردازیاں کر کے سدا رہ بن جائیں اور تمام ذرائع امن و صلح ان کے انہام و تفہیم میں بیکار اور کندہ ثابت ہوں تو جس طرح جذام زدہ عضو کو تراش کر جسم انسانی کے باقی اعضاء کو محفوظ کرنا ضروری ہے اسی طرح "وحدت اجتماعی کے جسم" کے اس فاسد عضو کو وہ جہاد "کے ذریعہ کاٹ ڈالنا واجب ہے۔"

وَقَالُوا هُمْ حَسْبِيَ لَا أَتَمُكُونُ	اور مٹکی راہ میں لڑتے رہ جوتا آئیں
فَتَنَتَنِي يَكُونُ الدَّيْنُ	فتنہ و فساد کی جڑ کٹ جلتے اور دین
كَلَّهَ يَلْمِي	سب کا سب اللہ کے واسطے ہی
افعال	رہ جاتے۔

اور جب یہ صورت حال ہوتی نہ رہے تو پھر "امن و آسشتی" ہی اصل مقصد ہے اس کی تعلیم میں یہ سبے بزرگانہ ہے کہ ذاتی مفاد و استیصال بالآخر اور جوع الامن کی خاطر ایک قوم، دوسری قوم کو اپنا مرزوق اور نصیب سمجھے، رہا یورپ کے جدید نظریہ "اخوت عام" کی تعلیم کے لئے "مجلس اقوام" کا قیام تو اہل نظر کی نظر میں چند جاہلانہ طاقتوں نے مفاد ذاتی اور ضعیف اقوام کو ہضم کرنے کے لئے اس کو قائم کیا ہے اور یہی اس کی عملی زندگی کا نقشہ ہے اور موجودہ یورپ کے جنگی حالات اسی کے شاہدِ عدل ہیں۔

ہر ایک ملک و قوم دوسروں کی جانب سے "حقیقت" کے بروئے کار آنے کا ہی منتظر رہے تو "اخوت انسانی" کا نظریہ کبھی بھی کامیابی حاصل نہیں کر سکتا۔

لوگوں نے اس "اخوت عام" کے سمجھنے میں پیشقدمی کی، اور اُس کی وجہ سے اقوام کے درمیان روابط، اور باہمی منافع بہت مضبوط ہو گئے، اقوام عالم کے درمیان ریلوں کا ایک طویل سلسلہ جاری ہو گیا، اور سمندوں میں جہاز کی آمد و رفت قائم ہو گئی، اور جنگی و تری دونوں راہوں سے قوموں میں ربط و ضبط پیدا ہو گیا، اور انسانی مصالح کے پیش نظر بہت سے معاہدے مرتب ہو گئے، مثلاً ڈاک، ٹیلیگراف، ریل کے رسل و رسائل میں عالمگیر اتحاد و اتفاق قائم ہو گیا، اور اگرچہ اقوام عالم کی موجودہ جنگی روش نے بڑی حد تک شبہ پیدا کر دیا ہے کہ ان معاملات کی بنیاد درحقیقت فلسفہ "اخوت عام" پر قائم نہیں ہے بلکہ ذاتی مفادات اور جذبہ حاجت و ضرورت قومی ہے اس پر وہیں کار فرما ہے تاہم اس کی مزید دلیل کے لئے وہ امور بھی پیش کئے جا سکتے ہیں جو آجکل ہم اقوام کے درمیان زیر بحث پاتے ہیں مثلاً وزن، اور پیمانوں میں یکسانیت، ایک عام آسان زبان کا ہمہ گیر رواج، ایسی انجمنوں کا قیام جو تمام اقوام میں ایک نام پر جماعت بنانا چاہتی ہیں جیسا کہ "اشتراکیوں کی انجمن" وغیرہ وغیرہ۔

"جماعتوں" اور "افراد" کے درمیان جو نسبت ہے (یعنی جسم اور اعضاء و جسم کی سی نسبت)، اُس کا حال آپ گزشتہ اوراق میں مطالعہ کر چکے ہیں۔

حقیقت حال یہ ہے کہ انسان نہ صرف کسی ایک بلکہ بہت سے روابط کے ساتھ

ناگزیر طور پر مربوط ہے۔ اور اس طرح وہ اپنے کنبہ کا بھی عضو ہے، شہر و قریہ کا بھی، قوم کا بھی فرد ہے اور پھر تمام انسانی دنیا کا بھی۔

علماء عقل کا اس میں اختلاف رہا ہے کہ انسان اپنی جبلت و خلقت سے مدنی بالطبع ہے یا اس کا تیار ہے کہ اُس نے اپنی مرضی سے بعض ذاتی حقوق اور شخصی آزادی کو دوسروں کے مفاد پر قربان کر دیا ہے اور اُس نے اس طرح جماعتی زندگی اختیار کر لی ہے ایک جماعت کا خیال ہے کہ وہ اپنی مستقل زندگی اور مستقل معیشت رکھتا ہے، وہ اپنے ہی لئے جیتا ہے، اور اپنے ہی لئے جدوجہد میں مصروف رہتا ہے، لیکن یہ سوچتے اور دیکھتے ہوئے کہ اُس کی زندگی کی تکمیل ذاتی و شخصی زندگی سے آگے بڑھ کر جماعتی زندگی سے ہو سکتی ہے اُس نے اپنی مرضی سے اجتماعی زندگی کا فرد بننا منظور کر لیا تاکہ فائدہ پہنچانے اور فائدہ حاصل کرنے کا لطف اٹھا سکے۔

دوسری جماعت کا یقین ہے کہ انسان اپنی فطرت میں جماعتی زندگی کا محتاج ہی اور بغیر اجتماعیت کے اس کی زندگی ناممکن ہے۔

ہر دو آراء میں سے کسی ایک کی ترجیح کا اگرچہ یہاں موقع نہیں ہے تاہم یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ انسانیت کی تاریخ اس کی شاہد ہے کہ انسان قدیم سے ”مدنی بالطبع“ اور ”جماعتی زندگی کا خوگر“ ہے۔ اور ہر ایک فرد انسان دوسروں کی زندگی پر اثر انداز بھی ہے اور اُس سے متاثر بھی اور اس نے اس کو فطری طور پر مدنی بالطبع تسلیم کر لینا بے دلیل نہیں ہے۔ نیز ”فرد“ اپنی ہر متعلقہ شے مثلاً خوراک، لباس، مکان، علم، خلق غرض زندگی کے ہر شعبہ میں جماعت کا محتاج نظر آتا ہے۔ اور اگر اُس سے وہ تمام حقائق حذف کر دیئے جائیں جو جماعت کی بدولت اُس کو حاصل ہوتے ہیں تو پھر اُس کے پاس کچھ بھی باقی نہیں

رہ جاتا۔ بلکہ اُس کا جسم عقل اور خلق جیسے اہم عطیات بھی ”خالق کائنات نے“ اُس کو جماعتی علاقے کے لئے ہی عطا فرمائے ہیں اور یہ سب جماعتی زندگی ہی کے اثرات ہیں۔ اور یقیناً ”ابن طفیل“ نے اپنے رسالہ ”حی بن یقظان“ میں بہت سخت غلطی کی ہے جو یہ بیان کیا کہ۔

”حی نے ————— فکر و غور کے اندر یہ ————— کائنات کے بھید خود بخود

معلوم کئے اور اہلیات کے باریک مسائل کو بذاتِ خود حل کر لیا“

ابن طفیل نے یہ خیال نہ کیا کہ یہ ”مسائل“ بغیر سیکھے نہیں آسکتے اور تعلیم و تعلم (اجتماعی زندگی) کے بغیر ناممکن ہے۔ بعینہ اسی غلطی میں ”دلیفو“ اپنی کتاب رومنسن کرڈو میں مبتلا ہوا اور سخت ٹھوکر کھائی۔ اس لئے کہ جس طرح ایک عضو جب جسم سے کٹ کر الگ ہو جاتا ہے تو بچان ہو جاتا ہے ”مثلاً ہاتھ کا جسم سے الگ ہو جانا یا پتہ کا درخت

لے ابن طفیل اندلس کا مشہور فلسفی ہے ۱۱۲۵ء میں وفات پائی۔ اُس نے ”حی بن یقظان“ کا ایک قصہ لکھ لیا ہے اور قصہ کا ہیرو ”حی“ کو بنایا ہے۔ ”حی“ ایک ایسے جزیرہ میں آباد تھا جہاں کوئی انسان موجود نہ تھا اور کسی دوسرے جزیرہ سے بھی اُس کا تعلق نہ تھا، اُس نے اپنے عقل کے زور سے منطقی بحثیں پیدائیں اور بسطِ مرکب تک پہنچنے کو حل کیا حتیٰ کہ وہ ”اللہ تعالیٰ“ کے اعتقاد تک پہنچ گیا، اس قصہ سے ابن طفیل کا مقصد ”شرعیّت“ اور ”عقل“ کے درمیان مطابقت دینا ہے اس کتاب کا ترجمہ لاطینی میں کیا گیا اور ۱۶۹۱ء میں یہ ترجمہ سامنے آیا۔ اور بعد میں اُسی کے قدم بقدم انگریزی مصنف ”دلیفو“ نے بھی ایک فرضی قصہ تصنیف کیا، اور اپنی کتاب ہیرو ”رومنسن کرڈو“ کو بنایا۔ رومنسن کا جہاز ایک جزیرہ میں جا کر ٹوٹ گیا۔ اور وہ تنہا اس میں رہنے پہنچ لگا، اور پھر اُس نے اپنی عقل کے زور سے بہت امور کو حاصل کیا۔

سے جدا ہو جانا، اسی طرح انسان جب اپنی "جماعت و اجتماعیت" سے الگ ہو جاتا ہے تو فنا ہو جاتا ہے اور اُس کی کوئی قیمت نہیں رہتی، کیونکہ انسان کے اعمال، اغراض اور عادات، کی "جماعتی زندگی کے بغیر کوئی قیمت ہی نہیں ہے۔"

بنابریں "سچائی" کا خیر ہونا اور جھوٹ "کاشمیر ہونا" اُس وقت تک کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا جب تک کہ وہ ایسے انسان سے وابستہ نہ ہو جو جماعتی زندگی بسر کرتا ہے، اور اگر یہ نہیں تو پھر کوئی خیر، "خیر" نہیں اور کوئی شر "شر" نہیں ہے اور اگر اس سے بھی زیادہ گہری نظر سے کام لیا جائے تو معلوم ہو جائیگا کہ اگر انسان "جماعتی زندگی" سے الگ رہنا بھی چاہے تو یہ اس کے امکان سے باہر ہے۔ اور اگر وہ جماعتی زندگی سے خود کو جدا کرے تو موت و حیات میں ہر قسم کے تعاون سے محروم ہو جائے گا۔

فرد پر جماعت کی فضیلت کے لیے یہ مختصر مگر شافی بحث حقیقت کی آئینہ دار ہے اور ان دونوں کے باہمی روابط و علاقے کی تفصیل کی ذمہ دار، لہذا افراد کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ جماعت کی فلاح و خیر کی سعی میں تا بمقدور مگامزن رہیں اور اُس کے احسانات کا نعم البدل دینے کے لئے ہمہ تن سرگرم عمل بنیں۔

قانون اور جماعت پر "قانون اور رائے عامہ" بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں، وہ رائے عامہ لوگوں کو حد سے متجاوز ہونے، اور خواہشات نفس کو جرات بجا کرنے، ہی باز رکھتے ہیں اور ایسے اعمال کا خوگر بناتے ہیں جو اکثر "جماعتی ذمہ داریوں" کے محافظات ہوں، عوام ان دونوں کی موافقت اول سزا کے خوف سے کرتے ہیں اور پھر یہ خوف آہستہ آہستہ "عادت" میں تبدیل ہو جاتا ہے اور پھر عادت کے بعد ان میں یہ شعور پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ کام اس لئے کرنا چاہئے کہ "خیر" ہے اور انسان کا مطمح نظر تو اس سے

بھی بلند ہے۔

قانون اور رائے عامہ کا اثر جماعت پر جس طرح پڑتا ہے بہتر ہے کہ اس کو جدا جدا بیان کر کے مسئلہ کی حقیقت کو زیادہ صاف اور واضح کر دیا جائے۔

قانون جماعت کے لئے "قوانین" اس لئے وضع کئے جاتے ہیں کہ افراد جماعت میں عدل و انصاف کو نمایاں کریں۔ اور ان کے تشل سے افراد جماعت میں انفرادی و جماعتی حقوق و فرائض کا صحیح احساس پیدا ہو اس لئے یہ قوانین لوگوں کی رضا و عدم رضا سے بے نیاز ہو کر اپنے ادا مرد و نواہی نافذ کرتے ہیں۔ البتہ ایسی وحشی قوم جو قوانین کی پابندی سے نا آشنا ہو اس کے لئے جماعتی قوانین کی افادیت نمایاں نہیں ہونے پائی کیونکہ وحشی اقوام اس قسم کی پابندیوں کو بہت کم برداشت کرتے ہیں لیکن جب کوئی قوم حکیمانہ حیات اور اخلاقی زندگی کے باہم عروج کو پہنچ جائے تو پھر اس کے لیے یہ قوانین کوئی اہمیت نہیں رکھتے کیونکہ حقوق و فرائض کا صحیح احساس اور احساس کے مطابق عمل ان کے لئے جزو حیات بن جاتا ہے مگر کوئی قوم اس رفیع مرتبہ تک نہیں پہنچی کہ وہ قانون کے قبول اثر سے بے نیاز ہو چکی ہو۔

اور جبکہ قوانین وضعی کا یہ حال ہے کہ وہ وقت اور حالات کے تابع ہوتے ہیں اور مقتضیات وقت کا مظہر بنتے ہیں تو از بس ضروری ہوگا کہ نئے حالات اور نئی کیفیات کا اگر تقاضا ہو تو جدید قوانین وضع کئے جائیں اور اگر سابق حالات میں کسی قسم کا تغیر پیش آ جائے تو گذشتہ قوانین میں اس تغیر کے مطابق تبدیلی بھی کرنی پڑے گی۔

مثلاً اس زمانہ میں موٹر سے چلنے والے جہاز "تیار ہو گئے" ہیں جن کا وجود اس کے زمانہ میں نہیں تھا اس لئے ان سے زندگی میں ایک نیا انقلاب پیدا ہو گیا ہے اور ساتھ ہی ان

کے بارہ میں نئے قسم کے خطرے بھی رونما ہو گئے ہیں، لہذا حاجت ہوئی کہ ان خطرات کو دور کرنے کے لئے ایسے قوانین بنائے جائیں جن کی رو سے ”جہازوں کا رجسٹرڈ ہونا، ان کی رفتار کی مقدار معین کرنا، اور کپتان کو اجازت نامہ دینا وغیرہ امور کو ضروری قرار دیا جائے اسی طرح بجلی اور بھاپ کے نئے نئے آلات کی ایجاد نے ہماری اجتماعی زندگی میں نئے نئے تغیرات پیدا کر دیے ہیں اور ان کی وجہ سے ہم جدید قوانین کی وضع پر مجبور ہیں، چنانچہ آج انٹرنیٹ کی جگہ ”ریل“ نے، آبی اور ہوائی جہتوں کی جگہ ”اے جی چیکتوں“ نے لی، اور ٹیلیفون، ٹیلیگراف، وغیرہ ایجاد ہو گئے اور ان تمام چیزوں نے معاملات کو دوسری ہی شکل میں تبدیل کر دیا ہے، حتیٰ کہ بہت سی وجوہ سے زمانہ سابق اور زمانہ حال کے معاملات میں غظیم الشان مادی اختلاف پیدا ہو گیا ہے، لہذا اس کے نتیجے میں لازمی طور پر جدید قوانین وضع کرنے کی ضرورت پیش آئی اور وہ وضع کئے گئے بلکہ بسا اوقات نقطہ لوگوں کے انکار و خیالات کی تبدیلی ہی سے جدید قوانین کی ترتیب کی ضرورت پیش آ جاتی ہے مثلاً یورپ کی اقوام پر ایک ایسا زمانہ گذرا ہے جب وہ تعلیمی مسئلہ کو شخصی مسئلہ سمجھتی تھیں لہذا والدین خود مختار تھے کہ اولاد کو تعلیم دیں یا نہ دیں۔ پھر ان کے افکار و خیالات میں تبدیلی پیدا ہوئی اور انھوں نے تعلیم کے رواج عام کی ضرورت کو محسوس کیا، اور ان کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ مسئلہ تعلیم ”جماعتی مسئلہ“ ہے شخصی مسئلہ نہیں ہے اسی بنا پر بہت سی اقوام نے ایسے جدید قوانین بنائے جن کے ذریعہ سے تعلیم ”جبری اور مفت“ کر دی گئی۔

لہذا یورپ کی بیداری سے صدیوں پہلے ایک ربائی آواز عرب کی سرزمین سے یہ اعلان کر چکی ہے طلب العلم فضی
 علی کل مسلم و مسلمہ۔ ہر ایک ایماندار مرد و عورت پر علم سیکھنا فرض ہے اور اسی لیے اسلام کے علم الاخلاق
 میں تعلیم کا مسئلہ ”جماعتی مسئلہ“ ہے شخصی اور انفرادی نہیں۔

یہ تمام مثالیں جدید قوانین اور نئے آئین کے متعلق تھیں۔ لیکن تبدیلی قانون کا معاملہ تو ہمارا روز کا مشاہدہ ہے۔ آئے دن یہ ہوتا رہتا ہے کہ وضعی قوانین کی جو دفعات آج کے حالات کے مناسب بنائی گئی تھیں کل کے حالات کے لئے وہ غیر موزوں قرار پاتی، اور تبدیل ہو کر دوسری دفعات اُن کی جگہ لے لیتی ہیں، آئین ساز جماعتوں کے بانی لازماً ذی قوانین اور «ایکسپینٹ» (ترمیمات) اسی تبدیلی کی رہیں منت ہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جن کے پیش نظر اس دعویٰ کی صداقت ظاہر ہوتی ہے کہ دنیا میں وضعی قوانین درحقیقت اجتماعی حالات کی تبدیلی اور انسانی ترقی کے درجات کے محتاج ہیں اور کسی حکومت کے لئے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ایسے قوانین وضع کر دے جو مختلف زمانوں اور مختلف حالات و مقتضیات کے لئے یکساں اور غیر تبدیل ہوں۔

قانون اور آزادی اسطی نظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوانین، شخصی آزادی کو مقید کرنے کے لئے بنائے جاتے ہیں، اس لئے کہ ایک شخص کل تک کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں آزاد تھا لیکن قانون نے اُس کو ایک خاص دائرہ میں جکڑ دیا کہ اگر اُس کا خلاف کرے گا تو سزا پائیگا تو یہ آزادی نہیں ہے بلکہ سلب آزادی ہے۔

لیکن باریک بینی سے اگر کام لیا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ «قانون» آزادی تک پہنچنے کا بہترین وسیلہ ہے نہ کہ آزادی سلب کرنے کا آلہ، اس لئے کہ ایک وحشی انسان کی زندگی یہ حیثیت تو صرف قانون الہی (قرآن عزیز) ہی کو حاصل ہے جو اپنے اساسی اصول و قوانین کے اعتبار سے قطعی غیر تبدیل اور ابدی ہے البتہ زمانہ کی نئی جزئیات اور نئے نئے حوادث کے حل کے لئے علماء و علوم الہی کو مجاز بناتا ہے کہ وہ ان غیر تبدیل اصولوں کی روشنی میں حوادثِ یومیہ و زمانہ کے متعلق احکام اور فیصلے صادر کریں

”جو قانونی پابندیوں سے آزاد ہے“ سخت خطرہ میں رہتی ہے، اور اُس کو اپنے نفس کی حفاظت کے لئے سخت توجہ کرنی اور انتہائی پریشانی اٹھانی، پڑتی ہے لیکن شہری انسان اپنی زندگی کی حفاظت میں کسی خاص توجہ کا محتاج نہیں ہوتا اور اُس کے قویٰ ہر وقت آمادہ رہتے ہیں کہ اُس کے نفس کو علم کی تحصیل میں معراج ترقی کی طرف لے جائیں، کیونکہ قانون کی قوت اُس کی حفاظت کرتی ہے۔

پس قانون، اگرچہ فرد پر فی الجملہ پابندی عائد کرتا، اور دوسروں کے حقوق کی حفاظت کو اُس پر لازم کرتا ہے، اور عدم امتثال کی شکل میں سزا بھی دیتا ہے لیکن اسی طرح دوسروں پر بھی اس کے حقوق کی حفاظت کو ضروری قرار دیتا، اور اُن پر بھی اسی طرح فی الجملہ تنگی لگاتا ہے پس اگر اس پابندی سے یہ نظر آتا ہے کہ قانون کی حدود سے باہر انسان آزاد ہے اور حدود کے اندر مقید، تو ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ قانون، انسان کو بعض اعمال سے ضرور باز رکھتا، اور اُس کی آزادی کے کچھ حصہ پر بندش لگاتا ہے لیکن قانون کی بدولت جس قدر اُس کو آزادی نصیب ہوتی ہے وہ اُس آزادی سے کہیں زیادہ قیمتی ہے جو قانون سے بالاتر ہو کہ اُس کو حاصل ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انسانوں کی جو جماعت بھی ترقی پذیر ہے وہ اپنے لئے قوانین بنانا ضروری سمجھتی ہے تاکہ اُن کے حالات کی تنظیم، اور اُن کی آزادی کی حفاظت ہو سکے اور ان کی عملی زندگی میں آسانی بہم پہنچ سکے، اور اس طرح وہ اس آزادی سے کہیں زیادہ آزادی حاصل کر لیتی ہے جو قانون کی پابندی میں اُس سے کم ہو جاتی ہے۔

مثلاً ”قانونِ تعمیرات“ حدودِ کارپوریشن کے اُس باشندہ پر عائد اور نافذ ہے جو تعمیر کرنا چاہتا ہے، یہ کہ وہ پہلے باہر کی حدود متعین کرے اور پھر ”کارپوریشن“ سے اجازت

حاصل کرے تب وہ مکان تعمیر کرے۔

پس اگر یہ قانون نہ ہوتا تو شایع عام، اور کوچوں، گلیوں کا کوئی نظم و انتظام نہ ہو سکتا اور لوگوں کو اپنی اغراض و مصالح کے لئے چلنا پھرنا و سوار ہو جانا، مگر جب یہ قانون وضع ہو گیا تو اگرچہ اس نے تعمیرات کے بارہ میں لوگوں پر پابندی عائد کر دی اور ایک گونہ آزادی بھی سلب ہو گئی۔ لیکن اس کے مقابلہ میں آمد و رفت کی سہولت، راستوں کی وسعت اور خوبصورتی، کاروبار میں نظم کے ساتھ ترقی اور شہری دلکشی، اس محدود پابندی کا بہترین نعم البدل ہے۔

قانون کا احترام | گذشتہ زمانوں میں جن اقوام کی حکومت کا مدار جبر و استبداد پر تھا ان کے یہاں واضح قانون یا بادشاہ ہوتا تھا یا ایک چھوٹی سی قابض جماعت، دراصل ان ہی کی مرضیات کا دوسرا نام قانون تھا اور قوم کی رضا یا عدم رضا کا اس میں مطلق دخل نہیں ہوتا تھا۔ اس کے برعکس "شورائی اقوام" میں وضع قانون ایک باخبر جماعت (سلیکٹ کمیٹی) کے سپرد کیا جاتا ہے اور پھر وہ اس کو پارلیمنٹ میں پیش کرتی ہے اور پارلیمنٹ (مجلس نائین) کے ارکان کو قوم اپنی آزاد رائے سے منتخب کرتی ہے تاکہ وہ ان کی رائے کی صحیح صحیح نمایندگی کریں۔

اور جب ارکان اس کو منظور یا نامنظور کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کو قوم نے منظور یا نامنظور کیا ہے۔ اور جب کوئی قانون پارلیمنٹ میں پیش ہوتا ہے تو رائے شماری ہوتی ہے، پس اگر اکثریت اس کی جانب ہو گئی تو وہ قانون منظور ہو جاتا ہے، اس سے کہ پارلیمنٹ کی اکثریت کے معنی قوم کی اکثریت کی موافقت کے ہیں لہذا قوم کا بہت بڑا حصہ اس قانون کے سامنے جھک جاتا، اور اس کا احترام کرتا ہے، کیونکہ انھوں نے

ہی اُسکو بنایا ہے اور وہ ان کے ارادہ کی تعبیر ہے، لیکن وہ افراد جو اُس کے مخالف ہوتے ہیں اُن میں سے بہت سے تو رضا و رغبت سے اُس کو تسلیم کر لیتے ہیں، اور جو بعض تسلیم نہیں کرتے تو اُن پر جبراً اُس کا نفاذ کر دیا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر ایک قوم نے اپنے قانون کی حمایت کے لئے پولیس، محکمے، حکام اور اُن سزاؤں کا احاطہ قائم کر رکھا ہے جو مخالفین قانون پر عائد کی جاتی ہیں اور قوانین میں سب سے بہتر وہ "قانون" ہے جو رائے عامہ یا اکثریت کی رائے کا آئینہ دار ہو، جس طرح سب سے بہتر قانونی پابندی وہ ہے جو رضا و رغبت اور اپنے اختیار و ارادہ سے ہو اس لئے کہ حقیقت میں یہ پابندی نہ تو انسانی آزادی کو سلب کرتی ہے، اور نہ مخالفت کے لئے اُسے لایعنی اور یہودہ بننے دیتی ہے لہذا از بس ضروری ہے کہ ہم قانون کی "عزت" اور اُسکی "اطاعت" کریں اس لئے کہ یہ انسانوں کے لئے مفید ہے، اور اُن کے ہاتھ سے گئی ہوئی آزادی سے بہت زیادہ آزادی عطا کرتا ہے۔ اور قانون کی خلاف ورزی میں قوم کے لئے بہت زیادہ نقصان اور خطرہ ہے۔

بہت سے انسان جب کسی قانونی معاملہ میں اپنا ذاتی نقصان دیکھتے ہیں تو اپنے دل میں قانون کی مخالفت، اور اُس کی زد سے محفوظ رہنے کا طریقہ سوچتے رہتے ہیں، اور یہ روزمرہ کی زندگی میں اکثر لوگوں کو پیش آتا رہتا ہے، مثلاً بعض آدمی اپنے سامان کو دلیوے کے محصول سے بچانے کے لئے چھپانے کی کوشش کیا کرتے ہیں، اور اپنے اس عمل کو امر حق ظاہر کرنے کے لئے کہا کرتے ہیں کہ قانون ہم پر ظلم کرتا ہے، انصاف یہ تھا کہ محصول کی یہ معین مقدار صرف تاجروں سے وصول کی جاتی، ہمارے پاس اتنی گنجائش کب ہے، اور ہم تو اپنی ضرورت سے زیادہ سامان نہیں لئے جا رہے جو محصول کے بار کو برداشت کریں یا یوں کہتے ہیں،

کہ ریلوے ملازمین کا یہ فرض ہے کہ وہ نگرانی کریں کہ معین تعداد سے زیادہ کون سا مان لئے جا رہا ہے، قانون نے ہمارے ذمہ یہ ڈیوٹی مقرر نہیں کی کہ ہم خود ریلوے ملازمین سے کہتے پھریں کہ ہمارے پاس محصول سے زیادہ سا مان ہے۔

اور کبھی یہ حیلہ کرتے ہیں کہ ہم، حکومت سے زیادہ ”پیسہ“ کے محتاج ہیں، ہمارا تو اس ”کوٹڑے“ میں بہت کام نکلے گا، اور حکومت کے خزانہ میں اگر یہ قلیل مقدار نہ پہنچی تو کچھ کمی نہیں آجائے گی۔

مگر غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام باتیں بالکل بے وزن ہیں اس لئے کہ ہر شخص پر قانون کی ”حمایت“ فرض ہے، اور جب اُس نے یہ مان لیا کہ وہ اپنی قوم کا ایک حصہ ہے تو گویا اُس نے عہد و پیمان دیدیا کہ ”قومی حکومت کے قوانین“ کا نفاذ اُس پر واجب اور ضروری ہے۔

اس کے بعد اگر وہ قانون کو توڑتا ہے تو خود اپنی حکومت کے وقار کو صدمہ پہنچاتا ہے اور جب وہ ریلوے کے قانون کو توڑتا ہے تو دوسرے کو شہری قانون شکنی کا موقع دیتا اور تیسرے کو ”تعزیری قوانین“ کی مخالفت پر آمادہ کرتا ہے کیونکہ کچھ انسان اگر اس قانون کو ظالمانہ قرار دینے لگیں گے تو پھر اُس کا محفوظ رہنا مشکل ہو جائے گا، بلکہ ایک قانون کی مخالفت کر کے تمام قوانین کی مخالفت کے لئے دوسروں کو دعوت و ترغیب دینا ہے اور اس کے جو کچھ نقصانات ہیں وہ ظاہر ہیں۔

پرسب سے زیادہ باطل اُس کا یہ دعویٰ ہے ”کہ ریلوے ملازمین کے ذمہ ہے کہ میرے محصول لگنے والے مال کو دیکھیں خود میرے ذمہ یہ ڈیوٹی نہیں ہے“ اس لئے کہ ہر شخص اپنے آدی کو ذلیل و حقیر سمجھے گا جو کسی ہوٹل میں کھانا کھانے جائے اور آنکھ بچا کر کچھ کھانا پڑے۔

تھیلے میں چڑا کر رکھ لے، اور جب اُس کی اس حرکت کو ذلت سے دیکھا جائے تو کہنے لگے کہ مالک ہوٹل نے میری نگرانی کیوں نہ کی، میرا فرض نہ تھا کہ میں اُس کو بتانا کہ چوری کر رہا ہوں۔ اسی طرح حکومت کی واجب رقم کے مقابلہ میں اُس کی مالدار کی کو پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی دائن مالدار ہو تو قرض دار کا یہ فرض نہیں ہے کہ اُس کی دی ہوئی رقم کو سہم کر جائے۔

نیز حکومت کے خزانہ کی ”بہتات“ بھی تو ان ہی رقم کے جمع ہونے سے ہوتی ہے پس اگر ہر شخص کے لئے یہی وجہ جواز نکل آئے تو حکومت دیوالیہ ہو کر رہ جائیگی، اور اس طرح وطنی حکومت خود اپنے ہی ہاتھوں بربادی کی بھینٹ چڑھ جائے گی۔

اطاعتِ قانون پر جو امور آمادہ کرتے ہیں اُن میں سے ایک ”دوستِ نظر“ بھی ہے انسان کو فقط اپنے مخصوص حالات ہی کو نہیں دیکھنا چاہئے بلکہ اس پر بھی نظر رکھنی چاہئے کہ ”دقانون“ اور ”حکومت“ کس لئے ہیں؟ دونوں کا کیا فائدہ ہے؟ اور یہ کہ میری ہی طرح اگر اور آدمی بھی ایسا ہی کرنے لگیں تو قانون کی حیثیت کیا رہ جائے گی؟

یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے کہ آدمی اپنے ہی بنائے ہوئے قانون کی خلاف ورزی اختیار کرے بلاشبہ اُس کو خود بھی ایسا نہ کرنا چاہئے، اور دوسروں کو بھی ایسا نہ کرنے دینا چاہئے اس لئے کہ وہ قوم کا ہی ایک فرد ہے، پس جو اُس کے لیے درست ہو سکتا ہے وہ ساری قوم کے لئے بھی جائز ہوگا، اور جو اُس کے لئے ممنوع ہے وہ تمام قوم کے لئے بھی ممنوع رہے گا۔

البتہ اگر کوئی قانون اُس کی نگاہ میں قوم کے لئے نقصان دہ اور تباہی کا باعث ہے اور اس کا تبدیل کرنا ضروری ہے تو اُس کے لئے مختلف طریقے ہیں جو اُن میں سے مناسب سمجھے اختیار کرے۔

مشق ”اسمبلی“ یا ”کونسل“ میں ایسی تجویز رکھنا جس میں تفصیل کے ساتھ موجودہ قانون کا نقص ظاہر کیا گیا ہو اور اُس کی تبدیلی پر زور دیا گیا ہو۔ اور اخبارات میں مضامین لکھنا اور اسی طرح کے دوسرے ذرائع اختیار کرنا، لیکن قانون کی تبدیلی کی جدوجہد کے زمانہ میں یہ انداز بس ضروری ہے کہ اُس کا احترام، اور اُس کی اطاعت کی جاتی رہے، اس سلسلہ کی بہترین مثال، ”جون ہمپدن“ کا واقعہ ہے ”جو شارل اول ۱۶۴۹ء کے زمانہ میں انگریزی پارلیمنٹ کا ممبر تھا“

شارل کو روپیہ کی سخت ضرورت تھی اس لئے اُس نے پارلیمنٹ سے اجازت حاصل کئے بغیر، پبلک پرنٹیس لگا دیا اور شاہی طرفداروں نے دلیل پیش کی کہ قدیم رسم کے مطابق بادشاہ کو ایسا کرنے کا اختیار حاصل ہے، اس پر ان کا پارلیمنٹ نے احتجاج کیا اور ثابت کیا کہ بادشاہ ان معاملات میں سرگزاؤد نہیں ہے بلکہ پارلیمنٹ کے احکام کا پابند ہے جب ٹیکس وصول کرنے والے ”ہمپدن“ کے پاس پہنچے اور حسبِ قانون ٹیکس کا مطالبہ کیا تو اُس نے کہا کہ کسی قانون کی رو سے مجھ پر یہ ٹیکس عائد نہیں ہوتا اور تمہارا مطالبہ ”غیر قانونی“ ہے۔

آخر معاملہ محکمہ عدالت تک پہنچا، اور بارہنچ اس قضیہ کے فیصلہ کے لئے مقرر ہوئے ان میں سے آٹھ نے ”بادشاہ کے حق میں فیصلہ دیا، اور اقلیت نے ہمپدن کی موافقت کی لہذا ہمپدن نے قانون کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اور ٹیکس کا مطالبہ اس لئے ادا کر دیا کہ اب اس کی حیثیت ”قانونی“ ہو چکی تھی، مگر ساتھ ہی اُسے یہ یقین تھا کہ یہ قانون غیر منصفانہ ہے اس لئے اُس کی تبدیلی کے لئے کوشش شروع کر دی۔

اور جب ”ہمپدن“ نے یہ دیکھا کہ ”بادشاہ“ اور اُس کے ”مددگار“ قانون کے

باہر جاتے ہیں، اور غیر منصفانہ قوانین بنانے میں اقدام کرتے ہیں تو اُس نے رائے عامہ کو اپنے موافق بنانے، اور جس چیز کو ظلم جانتا تھا اُس کو تبدیل کرانے، کی انتہائی سعی کی، اور اسی کوشش میں وہ ۱۹۴۳ء میں قتل کر دیا گیا۔

بسا اوقات انسان اس حصے میں پڑ جاتا ہے کہ قانون کی حمایت کروں یا محظوظ
اور یہ اکثر ایسے موقع پر پیش آتا ہے جب عقل، اور طبعی رجحانات کے درمیان تصادم ہو رہا ہو
مثلاً ایک کانسٹیبل پر کسی مصیبت کے وقت ایک شخص نے حسن سلوک کئے
ہوئے مصیبت سے چھٹکارا دلایا تھا اب وقت نے ایسی صورت پیدا کر دی کہ اُس کے
محسن کو کسی جرم کی پاداش میں گرفتار کئے جانے کا حکم ہوا اور یہی کانسٹیبل اُس کی گرفتاری
پر متعین کیا گیا تو اب یہ تقاضائے بشریت اس کانسٹیبل کی عقل اور اُس کے جذبات و طبعی
رجحانات میں تصادم پیدا ہو جاتا ہے ایک طرف عقل "اداء فرض" کا حکم دیتی ہے اور
دوسری جانب جذبات اور رجحان طبعی محسن پر درست درازی سے باز رکھنے کی دعوت دیتے
اور حسن سلوک پر برا بھلا کہتے ہیں۔

لیکن کافی غور و فکر کے بعد ایک منصف و عادل کو یہی فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کانسٹیبل
کو ادارہ فرض کرنا چاہئے اور محسن مجرم کی گرفتاری میں پس و پیش درست نہیں ہے اس لئے
کہ کانسٹیبل نہ قانون کا مالک ہے اور نہ اُس کا واضع و شارح نیز اُس نے عہدہ کا چارج
لیتے ہوئے یہ عہدہ کیا ہے کہ وہ قانون کا احترام بھی کرے گا اور اس کا امتثال بھی اور جماعتی فلاح
ورفاہ کو ذاتی خیر و نفع پر مقدم رکھے گا پس جبکہ اُس کا محسن قانون کی نگاہ میں مجرم قرار پا گیا تو اس
کا احسان ایک لمحہ کے لئے بھی ادارہ فرض کے لئے مانع نہیں ہو سکتا اور ذاتی فلاح و بہبود جماعتی

نفع و خیر کے مقابلہ میں نہیں لائی جاسکتی اور کسی مجرم و ملزم کا صاحب مروت و احسان ہونا مجرم کی سزا سے نہیں بچا سکتا لہذا کانسٹیبل کو طبی رجحان و جذبہ کے خلاف اپنے محسن کو گرفتار کرنا پڑے گا۔ اور اسی سلسلہ کی کڑی یہ ہے کہ اکثر اوقات ”قانون“ امراض میں مبتلا اشخاص کے متعلق صحت کی خاطر اعلانات و اطلاعات اور قیود بہم پہنچاتا ہے تاکہ دوسرے لوگ احتیاط اختیار کریں اور وہ مرض تندرستوں میں بھی دہائی مشکل میں نہ پھیل جائے۔ مگر بسا اوقات شفقت اور محبت اس قانون کی مخالفت پر آمادہ کرتی ہے لیکن دسعتِ نظر کے ساتھ غور کیا جائے تو اقرار کرنا پڑے گا کہ اس قانون کی اطاعت ہی مفید ہے۔

۱۔ فلسفی اخلاق اور اسلامی اخلاق میں اس موقع پر ایک حد فاصل ہے اسلام کسی ایسے قانون کا احترام جائز نہیں رکھتا اور اس کو اخلاق کا درجہ نہیں دیتا جو انسانی اخوت، خاندانی محبت و مروت اور عام شفقت کی بنیاد کو نقصان پہنچایا یا مٹاتا ہو، مثلاً دہائی امراض یا متعدی امراض میں لوگوں میں مرض کے لگ جانے کے خوف سے اگر قانون یہ عام جذبہ پیدا کرنے کا سبب بنتا ہو کہ مریضوں کی عیادت بیماروں کی تیمارداری، مردوں کی تجہیز و تکفین، اداگی نماز جنازہ وغیرہ مذہبی اور اخلاقی امور قطعی منقود ہو جائیں، اور نہ کوئی کسی کے رنج و الم کا شریک رہے اور نہ مصیبت و تکلیف کا رفیق تو اسلام کی نظر میں احتیاطی تدابیر اسی حد تک قابلِ عمل ہیں کہ مسطورہ بالا حالات و کوائف میں ان حقوق و ذرائع میں کوتاہی نہ ہو جو اولاد کے والدین پر اور والدین کے اولاد پر اور درجہ درجہ رشتہ داروں، عزیزوں، پڑوسیوں بلکہ مذہبی رابطوں اور عام انسانی بھائی چارہ کے اعتبار سے ایک دوسرے پر واجب ہیں کہ مصائب و آلام میں ایک دوسرے کے مددگار بنیں، اور اخوت و شفقت کا ثبوت دیں۔

اور اگرچہ ان امراض کے بارہ میں احتیاطی تدابیر کا استعمال اس نے ضروری ہے کہ اپنی جان کی حفاظت بھی ایک اہم فریضہ ہے تاہم جس طرح جماعتی خدمت کے لئے کبھی اپنی محبوب (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸۳)

بہر حال ایسے مواقع میں اصل فرض یہی ہے کہ عقل کے فیصلہ پر کاربند ہوا جائے اور جذبات
درجانات کی باگ کو ایسا ڈھیلا نہ چھوڑ دیا جائے کہ وہ انسان پر مسلط ہو جائیں اور مجبور و مغلوب کر لیں
(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸۲) جان کی قربانی تک کر دنیا «اخلاقی برتری» کا ثبوت ہے اسی طرح بیان کردہ اجتماعی حقوق
کی حفاظت کی خاطر اپنی زندگی کا ایثار «بلندی اخلاق کا بہترین نمونہ» ہے۔

البتہ اگر بعض انسان ایسے کمزور فطرت اور ضعیف خلقت ہوں کہ وہ ان حقوق کی ادائیگی میں اس
کا لفظیں رکھتے ہیں کہ جب وہ ایسا کرینگے مرض ان کو محیط جائیگا بلکہ بعض اوقات اس خوف و دہشت
سے بغیر مرض ہی ان کے مرجانے کا خوف ہو تو ان کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ عام احتیاطی تدابیر کے ساتھ
اس قسم کے مریضوں سے قطعی الگ رہیں بشرطیکہ اخوت و محبت اور جماعتی فرائض کی ادا کا یہ سلسلہ و سلسلہ
کے ذریعہ جاری رہے۔

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ہی جیسے افراد کے لئے حکم دیا ہے
فِرْعَیْنِ مِنَ الْمَسْجِدِ دَمِ فِرْعَیْنِ اَرْلُکَ جَزَایْ سَے اِس طَرَحِ دَوْرَہِ جِس طَرَحِ شَیْرِ
مِنَ الْاَسَدِ (ترمذی) سے بھاگنا ہے۔

حالانکہ صحیح روایات سے یہ ثابت ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ وسلم نے مجذوم کے ساتھ بیٹھ کر
کھانا کھایا ہے۔ پس پہلا طرز زندگی «عزیمت» کہلایا گیا اور دوسرا «رخصت» اس لئے اس قانونِ رخصت
کو وسعت نظر کہنا غلط ہے بلکہ وسعت نظر «عزیمت» کے اندر مضمر و مستور ہے

پس ایسا قانون جو احتیاطی تدابیر کے نام سے باہمی محبت و اخوت، مروت و حسن سلوک اور اخلاقی
تعاون سے باز رکھتا ہو اخلاق کے «کردار» میں شمار کرنے کے لائق نہیں بلکہ لائق استبدال و قابل استرداد
ہے۔

رائے عامہ | انسان کو اکثر رائے عامہ، اعتقاد عام، اور عرب عام، میں دھوکا ہو جاتا، اور وہ ان کے درمیان فرق کرنے سے عاجز نظر آتا ہے اس لئے ان کے درمیان امتیاز اور اُس کی تنقیح اور بس ضروری ہے۔

اگر کسی جماعت میں کسی عقیدہ کی اشاعت ہو، اور عام طریقہ سے افراد قوم بغیر بحث و مناظرہ اور درس و تدریس کے اس کو اختیار کر لیں اور یہ کہیں

قالا انا وجدنا اباعنا علی امّیۃ مشرکین کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادا
و انا علی اشاکرھم کو ایک "خیال" پر پایا ہے اور ہم انہی کے
مقتدا دن نقش قدم پر چل رہے ہیں۔

تو اس کو "اعتقاد عام" کہتے ہیں۔

اور اگر کوئی قوم، کسی کام کی ایسی عادی ہو گئی ہو کہ اُس کے افراد سے بغیر سوچے سمجھے وہ کام سرزد ہوتا رہتا ہو تو اُس کا نام "عرب عام" ہے۔

اور اگر کسی جماعت میں کوئی مسئلہ درپیش ہو، اور اُس کے افراد اُس کی تحقیق جستجو کریں اُس کو آزمائیں، اور اُس کو پرکھیں، اور پھر اُس کے بارے میں ایک حکم پر متفق ہو جائیں تو اس کو "رائے عامہ" کہا جاتا ہے۔

پس اُس وقت تک کسی شے کو "رائے عامہ" نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ اُس کی ابتداء شک و شبہ کے ساتھ اس طرح نہ ہوئی ہو کہ اول وہ جانچ اور پرکھ کے لئے پیش ہو، پھر اُس کی صحت پر دلائل قائم ہوں اور بعد میں قوم کے افراد اس پر متفق ہو جائیں۔

اگرچہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قوم کے تمام افراد اس کی "جانچ" اور پھر اُس پر "حکم" کے متعلق ہم آہنگ اور یک رائے نہیں ہوں گے بلکہ لباذات یہ بھی ہو گا کہ سب کو "لفظہ" اور "حکم"

دونوں کی نسبت بھی نہیں آئے گی۔ تاہم ”رائے عامہ“ اس بات کی ضرورت طالب ہے کہ کسی دعوے کو بھی ”تقصیہ مسئلہ“ کی صورت میں اختیار نہ کیا جائے بلکہ اول اُس کو شک و شبہ کی گھائی سے دو چار ہونا چاہئے، اور پھر معقول دلائل کے ساتھ اُس پر کوئی حکم لگایا جانا چاہئے۔ متوسط عقل کے انسانوں کے لئے اسی حد تک ممکن ہے، اور اس جگہ پہنچ کر اُن کی منزل تحقیق ختم ہو جاتی ہے۔

یہ حال رائے عامہ کی بنیاد، بحث و مباحثہ پر قائم ہے اور معاملہ کی ابتدا و اس طرح ہوتی ہے کہ کسی مسئلہ میں اول ایک فرد یا ایک جماعت کے دل و دماغ سے ایک خاص خیال ظاہر ہوتا ہے اب دوسرے اشخاص اور جماعتیں اُس کی صداقت کو جاننے اور بھرا یا اقرار کرتے ہیں اور یا انکار اسی طرح جو بھی اُس کو دیکھتا ہے۔ اُس کے قبول یا عدم قبول کے متعلق دلائل پیش کرتا ہے اور اُس کو اپنا حق سمجھتا ہے اور اس طرح انکار و آراء میں اچھا خاصہ نزاع پیدا ہو کر مسئلہ کی خوب تحلیل اور عمدہ تجزیہ ہو جاتا ہے۔ آخر کار قوم کسی ایک خیال پر متفق و متحد ہو جاتی ہے اور اسی کا نام ”رائے عامہ“ ہے۔

یہی ایک طریقہ ہے جس سے فاسد عقائد کی بجگنی ہوتی، صحیح عقائد کا قیام عمل میں آتا، اور کسی قوم میں صحیح نظر پیدا ہوتی ہے اور اُس قوم کی ترقی کے لئے غیر محدود راہیں کھل جاتی ہیں۔ کسی قوم میں ”رائے عامہ“ اُسی حد تک ترقی کرتی ہے جس قدر اُس کے اندر بحث کی آزادی، اور اُس کے افراد میں مسائل کی تحقیق، کی قدرت اور مخالف رائے کے لئے وسعتِ قلب پائی جاتی ہو،

”رائے عامہ“ پیدا کرنے کے لئے اخبار در رسائل، اور تقریر و تحریر، مناسب فضا مہیا کرتے ہیں، پس اگر اخبارات کو حسبِ مرضی لکھنے کی، اور مقررین کو کہنے کی، آزادی حاصل ہے اور کوئی چیز اجتماعی مجالس، اور پریس کی آزادی میں حائل نہیں ہے تو اُس وقت بہت جلد ”رائے عامہ“

پیدا ہو جاتی ہے اور اگر جائز آزادی پر پابندیاں عائد ہوں اور اوڈیٹر اور مقرر گھبراتے ہوں کہ دل کی بات صاف صاف کہہ دینے سے یا اپنے اس منصب سے محروم ہو جائیں گے، یا جائز ادبی ضبط کر دیں گے، اور یا ذلت و رسوائی مول لیں گے تو ان حالات میں ”رائے عامہ“ بہت کم، اور نہایت مشکل سے پیدا ہوتی ہے۔

رائے عامہ کی قوت | تمدن قوموں میں ”رائے عامہ“ کو جو قوت حاصل ہے وہ کسی دوسری شے کو حاصل نہیں ہے، اُس کو وضع قوانین میں دخل ہے، حکمرانی میں دخل ہے، اداروں کے قیام میں دخل ہے، اور اسمبلیوں اور کونسلوں میں ”جہاں رائے عامہ کی نایندگی کی جاتی ہے“ اور وزارت کے شکست و ریخت اور نصاب و عزل تک میں دخل ہے

رائے عامہ کو افراد پر بھی بہت قوت حاصل ہے، اس لئے کہ انسان اپنے معاملات میں اکثر رائے عامہ سے متاثر ہوتا، اور اُس کو اسمیت دیتا ہے کیونکہ جب لوگ اُس کی تعریفیں کرتے اور اُس کے ساتھ حسن اعتقاد کا اظہار کرتے ہیں تو وہ مسرت و سوس کرتا، اور اگر اُس کی بُرائی کرتی یا اُس سے بدظن ہوتے ہیں تو دکھ و رنج کیسے پاتا ہے۔

اور یہ رائے عامہ ہی کی قوت ہے کہ عام طور پر ”انسان“ اپنے ماحول کی رائے کے سامنے تسلیم خم کر دیتا، اور اُن کی مرضی کے مطابق کام کرنے لگتا ہے اور اگر کبھی جرأت کرے اس کی مخالفت کر بیٹھتا ہے تو بعض اوقات دل تنگ ہو کر کہے پر ندامت و شرمساری محسوس کرتا ہے۔ حتیٰ کہ بسا اوقات اپنی محبت و شجاعت کھو بیٹھتا، اور جماعت کی رائے پر واپس آنے پر مجبور ہوتا ہے۔

مگر کیا یہ طریقہ صحیح ہے کہ ہر موقع پر رائے عامہ کی اطاعت کرنی چاہئے اور ماحول کی رائے کے سامنے تسلیم خم کر دینا چاہئے یہ یقین ہو کہ وہ سترتا سر غلط ہے اور کیا ہم کو مخالفت کا خوف اور مستقبل میں ندامت کا ڈر اس پر تنقید کرنے سے مانع ہونا چاہئے؟

ہم کو معلوم ہے کہ عام طور پر لڑکیوں کی تعلیم اور نوشت و خواند کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا خواہ وہ تعلیم بہتر سے بہتر اور مفید سے مفید تر کیوں نہ ہو تو کیا قوم کی اس رائے کے مطابق یہ گوارا کر لینا چاہئے کہ اپنی لڑکی کو اپنی رائے کے خلاف جابل رکھا جائے، اور اچھی سے اچھی تعلیم سے بھی اُس کو محروم کر دیا جائے۔ یا مثلاً آپ کی سیاسی رائے اپنی قوم کی عام رائے کے بالکل عکس ہے اور اُس کی سسی ہے کہ آپ کو بھی اُسی راہ پر چلائے تو کیا آپ یہ گوارا کریں گے کہ ”ضمیر کے مطابق“ اپنی رائے کو ترک کر دیں اور قطعی غلط اور گمراہ کن سمجھنے کے باوجود قوم کی رائے کی پیروی کریں۔ یا رائے عام کی مطلق پرواہ کئے بغیر اپنی رائے پر عمل کریں گے؟

اس سوال کا صحیح جواب صرف ایک ہی ہے کہ آپ کو اپنی اور قوم کی رائے کے متعلق تمام وجوہ و اسباب کو پیش نظر رکھ کر باریک بینی سے بحث و مباحثہ کرنا چاہئے اور مذاکرہ و تبادلہ خیالات کے بعد اگر یہ صحیح اندازہ ہو جائے کہ قوم جو کچھ کہتی ہے میرے اپنے لئے اگرچہ مضرب ہے مگر جماعتی زندگی کے لئے بہتر اور مفید ہے تو فوراً اپنی رائے ترک کر کے جماعت کی رائے (رائے عام) کو اختیار کر لینا چاہئے، اس لئے کہ شخص واحد کی ”مصلحت“ کبھی بھی کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا ”پیمانہ“ نہیں بن سکتی۔

اور اگر جماعت کی رائے قوم کے لئے مضرب ہے تو اپنی رائے پر قائم رہتے ہوئے قوم کی رائے تبدیل کرانے کی سعی از بس ضروری ہے، اور مختلف کوششوں میں سے آخری کوشش یہ ہے کہ کھلے طور پر اُن کی رائے کی مخالفت کی جائے خواہ اس کی بدولت سخت سے سخت مصائب کا شکار ہی کیوں نہ بنتا پڑے۔

اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اب نہیں تو کچھ عرصہ بعد قوم اُس کے ذریعہ دلائل کے اعتراف پر مجبور ہوگی اور آہستہ آہستہ افراد قوم اس کے سہمنا ہوتے جائیں گے اور اس طرح قدیم رائے کی جگہ

”جدید رائے“ اختیار کر لے گی اور اگر ایسا نہ بھی ہوا تو کم از کم وہ اپنے ضمیر میں تو مطمئن رہ سکے گا۔
غرض ہم کو کسی طرح بھی زیبا نہیں ہے کہ ہم ندامت کے ڈر سے غلط اور باطل رائے کے سامنے تسلیم خم کر دیں اور ماحول کی اطاعت پر آمادہ ہو جائیں، اس لئے کہ بسا اوقات ”انسان“ ایک امرِ حق پر بھی ندامت محسوس کرتا ہے حالانکہ اس وقت ندامت کا اظہار قطعاً غلط اور بے عمل ہوتا ہے۔

مثلاً ایک نیک آدمی اگر کبھی رند مشرب السالوں کے درمیان پھنس جائے تو اُن کی محفل کے شغلِ شراب میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے وہ ندامت سی محسوس کرتا ہے یہ بات تو کسی طرح بھی درست نہ ہوگی کہ وہ وقتی ندامت کے خوف سے اُن کے ساتھ شراب پیئے لگے۔
ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان بغیر خطائے نادم ہوتا اور بغیر ارتکابِ جرم کے شرمندگی برداشت کرتا ہے، مثلاً ہیرا ہونے، یا تانیا ہونے، یا کم نظر ہونے، یا زبان میں کلفت ہونے، یا اتفاق سے اٹلا کپڑا پہن لینے کی حالتوں میں کبھی سُنے، دیکھنے، بات چیت کرنے، یا مجمع میں چلے جائیے، وقت ندامت اٹھانی پڑتی ہے۔

علمِ اخلاق میں جہاں تک ندامت کی قدر و قیمت کا تعلق ہے تو یہ کہنا ہیجانہ ہوگا کہ کبکبہ اکثر و بیشتر خطا کاری ہی کی وجہ سے ندامت پیش آتی ہے مثلاً ادعا و صلاحِ دخیل کے باوجود شراب نوشی یا کذب بیانی کا انشاء تاہم یہ مناسب نہیں ہے کہ اس ندامت میں غرق ہو کر رہ جائے اور اُس کے سامنے پست بن جائے اور پاداشِ جرم کا خوف ہر دقت سر پر سوار رہنے لگے مطلب یہ ہے کہ ندامت کا اثر اسی حد تک مناسب ہے کہ جرم سے تائب ہو جائے اور آئندہ ایسا نہ کرے اور عزمِ صمیم کرے اس سے زیادہ ندامت میں غرق ہو جانے سے بہت پست ہو جاتی اور ایسی احاطہ کر لیتی ہے جو انسانی ملکاتِ فاضلہ کے لئے مہلک جزو ہے جب ظاہر ہے کہ اگر ایک شخص کی

رائے "رائے عامہ" کے مقابل میں حق ہو تو اس کو ایک لمحہ کے لئے بھی ندامت کے خوف سے اپنی رائے کو نہیں بدلنا چاہئے۔

اس لئے کہ اگر ہر صاحب رائے مخالفت کے خوف سے اپنی رائے ظاہر کرنے سے ڈرنے لگتا تو دنیا کبھی یہ ترقی کر ہی نہیں سکتی تھی، اس دنیا کی ترقی تو دراصل اُن بہادروں اور بے جگرہوں ہی کے ہاتھوں ہوئی ہے جو وقت کی رائے عامہ کے خلاف علی الاعلان اپنی رائے ظاہر کرتے، اور اس کی پاداش میں ہمہ قسم کے مصائب بھیلے رہے ہیں،

الحاصل، آج بھی "قانون"، اور "رائے عامہ" کالوگوں پر بہت بڑا اثر اور غلبہ ہے، اور یہ دونوں اپنے رسوم و نفوذ کے زور پر افراد کو اپنے حکم کے موافق عمل کرنے کا عادی بناتے ہیں پس اگر یہ دونوں "صلح" اور "بہتر" ہیں تو ان کا اثر بھی اچھا پڑتا ہے ورنہ تو قوم کے لئے ان کا اثر و رسوخ انتہائی مضرت کا باعث بن جاتا ہے۔

حقوق و فرائض

حق اچوتھے انسان کے فائدہ کے لئے ہو وہ "حق" کہلاتی ہے اور جو اس کے ذمہ عائد ہو اس کا نام "فرض" ہے اور یہ دونوں باہم لازم و ملزوم ہیں اس لئے ہر ایک "حق" ایک بلکہ دو "فرض" کا حامل ہوتا ہے پہلا یہ کہ دوسروں پر اس کے "حق" کا احترام "فرض" ہے۔ دوسرا یہ کہ صاحب حق کا یہ "فرض" ہے کہ وہ اپنے اس حق کو اس عام اور جماعتی فلاح کے لئے

استعمال کرے، عموماً یہ دوسرا فرض لوگوں سے رہ جاتا ہے اس لئے کہ ان کی کوتاہی نظر صرف قانونی فرض کو تو پہچانتی ہے مگر اگے بڑھ کر اخلاقی فیصلہ کو نہیں دیکھتی غالباً اس لئے کہ قانون اپنے فرض کے لئے "جبر کرتا ہے" اور لوگوں کے لئے ضروری قرار دیتا ہے کہ وہ صاحبِ حق کے حق کا احترام کریں ورنہ اس کے پیچھے سزا موجود ہے لیکن وہ دوسرے فرض میں کوئی مداخلت نہیں کرتا، بلکہ اس کے نفاذ کو یا تو صاحبِ حق پر چھوڑ دیتا ہے اور یا پھر رائے عامہ کے حوالہ کر دیتا ہے مثلاً ایک شخص کسی شے کا مالک ہے تو اس کی ملکیت کا تقاضا ہے کہ کوئی شخص بھی اس میں مداخلت نہ کرے اور تصرف نہ کرے گویا یہ ایک "فرض" ہے جو اس سلسلہ میں دوسروں پر عائد ہوتا ہے، اب اگر کسی شخص نے بھی "فرض" کی خلاف ورزی کرتے ہوئے مداخلت یا تصرف کا اقدام کیا تو "قانون" اپنا حکم نافذ کرے گا اور مداخلت میں مانع آئے گا یا سزا کو سزا دے گا لیکن یہاں ایک دوسرا "فرض" بھی ہے جو مالک پر عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ اس کو اپنی ملک میں جماعتی مفاد کے پیش نظر تصرف کرنا چاہئے پس اگر وہ اس فرض کی خلاف ورزی کرتے ہوئے جماعتی مفاد کے خلاف تصرف بجا کرے تو اس مقام پر وہ "قانون" کی گرفت سے آزاد ہے مگر "اخلاق" کی گرفت سے آزاد نہیں ہے اور "اخلاقی حکم" کی اطاعت اس کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ جماعتی مفاد کے خلاف تصرف سے باز رہے اور ایک لمحہ کے لئے بھی اس سے قطع نظر نہ کرے کہ اس کا اپنی ملکیت میں تصرف بھی جماعتی مفاد کے ساتھ وابستہ ہے غرض ایک لے ہم نے اس جگہ "عموماً" کی قید اس لئے لگا دی کہ کبھی "قانون" پہلے فرض میں بھی دخل انداز نہیں ہوتا، مثلاً شوہر کا بیوی کے ساتھ محبت کے ساتھ پیش آنا وغیرہ کہ اس جیسے فرض میں قانونی مداخلت سے فائدہ کم اور نقصان بہت زیادہ ہے، اور کبھی دوسرے فرض میں مداخلت کر گزرتا ہے مثلاً خود کشی کرنے والے کو قانون سزا دیتا ہے۔

طرف اگر ”قانون“ یہ فیصلہ صادر کرے گا کہ مالک کو اپنی ملکیت میں ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے تو دوسری جانب ”اخلاق“ یہ حکم دے گا کہ اس کا یہ تصرف جماعتی مفاد کے خلاف نادرست ہے۔

وہ حقوق کیا ہیں جو جماعت کے صدقہ میں حاصل ہوتے ہیں اور جن کا جماعتی فلاح و مفاد کے ساتھ تقید ضروری ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے اہم حقوق کا اجمال و اختصار کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تاکہ حقیقت حال واضح ہو سکے۔

ہر ایک انسان کے لئے بہت ضروری ہے کہ جماعت کی مصالحت کو پیش نظر رکھے اس لئے کہ ملکیت کے یہ حقوق جو اس کو حاصل ہیں ان میں ذاتی مصالح پر جماعتی مصالح کو تفوق اور برتری حاصل ہے۔ گویا کہ وہ جماعت ہی کی خاطر اس کو عطا ہوتے ہیں البتہ اگر کوئی شخص جماعت سے الگ ہو کر تنہائی کی زندگی اختیار کرے تو پھر ”حق“ و ”فرض“ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔

زندگی کا حق | ہر ایک انسان کو زندہ رہنے کا حق ہے ”حقوق انسانی میں سب سے پہلا اور اہم حق ہے اس لئے کہ خالق زندگی نے اس کی حق تلفی خود اس کے لئے بھی جائز نہیں قرار دی جس کو یہ حق بخشا ہے خود کشی اسی لئے ممنوع ہے البتہ انفرادی زندگی کا یہ حق اجتماعی زندگی پر قربان ہونا ہو تو قربان کر دینا چاہئے اس لئے کہ جماعتی حیات ہی پر انفرادی زندگی کا مدار ہے اور گذشتہ سطور سے واضح ہو چکا ہے کہ شخص و فرد کو حقوق کے نام سے جو کچھ ملتا ہے وہ جماعتی حقوق ہی سے مستفاد ہے اور جماعتی حیات کی حفاظت کا یہ مطالبہ اکثر جب ہی پیش آتا ہے کہ ایک جماعت دوسری جماعت پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے اس کی حیات اجتماعی کا خاتمہ کر دینا چاہتی ہو اور یہی وہ جماعتی حق ہے جو ”جہاد کی شکل میں سامنے آتا ہے۔“

غرض اس خاص صورت کے علاوہ باقی تمام حقوق سے زیادہ تلاش حتیٰ "اپنی زندگی کا حق" ہے جو کسی طرح قربان نہیں کیا جاسکتا۔

اگرچہ یہ حق ایک صاف اور واضح حق ہے مگر بعض غیر متمدن اقوام بھر بھی اس سے نا آشنا رہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ عرب کے بعض قبائل اپنی بیٹیوں کو عمار کے خوف سے "زندہ درگور" کر دیا کرتے تھے، اور افلاس کے ڈر سے اولاد ہی کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ اسی طرح بہت سی اقوام، جنگ کے قیدیوں کے لئے قتل کے علاوہ اور کوئی صورت جائز ہی نہیں سمجھتی تھیں۔ اور بعض قوموں میں "کافی تمدن ہونے کے باوجود" ہمیشہ زندگی کا حق خطرہ ہی میں رہتا ہے مثلاً وہ قومیں جو جوع الارض کی ہوس میں ہمیشہ جنگ و بیکار ہی کو ضروری سمجھتی ہیں جیسا کہ یورپین اقوام۔

کاش یہ انسان زندگی کی صحیح قدر و قیمت جانتے: اور اُن کی ترقی اُن کو اس حق کی "اصل حقیقت" تک پہنچانے میں کامیاب ہو گئی ہوتی تو وہ کبھی ان اعتراض فاسدہ کے لئے جنگ نہ کرتے، اور جنگ کی طرف مائل نہ ہوتے۔ یہ بات بھی قابلِ فراموش نہیں ہے کہ زندگی کا یہ حق، تمام افراد کے لئے اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُس قوم کی معیشت کے سامان وسیع اور فزوں تر نہ ہوں۔ اسی بنا پر "حق حیات" کے ضمن میں ایک اور حق بھی پیدا ہو جاتا ہے اور وہ "اسبابِ معیشت" کو حصول کے لئے جدوجہد کا حق" ہے۔

اس لئے علماء سیاست و علماء اقتصاد کا فرض ہے کہ وہ اس موضوع پر بحث کریں یعنی یہ غور کریں کہ "معیشت کے وسائل" کیا ہیں اور "جماعت" کے لئے اُن کی فراوانی کس طرح کی جاسکتی ہے۔

”زندگی کا حق“ بھی دوسرے حقوق کی طرح دو فرض کو مستلزم ہے، اُن میں سے ایک فرض صاحبِ حق کا ہے کہ اپنی زندگی کی حفاظت کرے، اور اس کو ایسے بہترین کاموں میں لگائے جو اُس کے اور دوسرے انسانوں کے لئے مفید ہوں۔
 اور دوسرا فرض، لوگوں کے ذمہ ہے کہ وہ ہر فرد کی زندگی کے حق کا احترام کریں، اور اُس پر دست اندازی نہ کریں۔

اور جب کہ یہ ”حق“ تمام حقوق سے زیادہ مقدس ہے تو جو شخص بھی قتل، یا دوسرے ذریعہ سے اس پر دست درازی کرتا ہے وہ سب سے بڑے جرم کا مرتکب ہوتا، اور بہت سخت سزا کا مستحق بنتا ہے بلکہ بسا اوقات ”اُس کے حق زندگی“ کو چھین لینا ہی مستقل حق بن جاتا ہے۔

ولکھ فی القصاص حلیۃ اور مہتا ہے ”قتل کی پاداش میں قتل کو
 یا اولی الا لیاب اندی زندگی پر لے صاحب عقل بصیر انسانو
 وقالتوہم حتی لا تلکون فتنۃ وکین (اور دشمنانِ دین دامن کے ساتھ لڑ رہیں)
 الدین کلہ للہ تا کہ فتنہ و فساد مٹ جائے اور لڑ دین خدا کیلئے لڑے

حق آزادی | ”زندگی کے حق“ کے بعد دوسرا ”حق آزادی“ کا ہے مگر آزادی ایک ایسا پیچیدہ لفظ ہے جو مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے پہلے اس کی تعین و تحدید مناسب ہے۔
آزادی مطلق | انسان اگر ایک ارادہ کرے اور ارادہ کے مطابق جس طرح چاہے اُس کو پورا کرے، اور اس کے ارادہ اور عمل دونوں میں کوئی حائل نہ ہو سکے، اور جس طرح اُس کی مرضی ہو بے روک ٹوک کر گذرے۔ اس کا نام ”آزادی مطلق“ ہے۔
 یہ آزادی صرف ”اللہ تعالیٰ“ کا حق ہے کیونکہ اُس درگاہ میں نہ کسی کے ارادہ کی تاثیر کا

اثر ہے اور نہ کسی عامل کی قوتِ عمل کا۔ اُس کا فیصلہ سب پر حاوی، اُس کی تنفیذ بے قید ہے اور اس کے ارادہ و فعل میں دوسرے کے دخل کی مطلق گنجائش نہیں ہے
 ان اللہ یحکم ما یرید بیشک اللہ جو چاہتا ہے اور جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اُس کا حکم نافذ کر دیتا ہے۔

اس لئے جب ہم انسان کی آزادی پر بحث کریں تو اس جگہ یہ معنی کسی طرح نہیں لے سکتے انسان کے لئے تو وہ آزادی مقید ہی ممکن ہے اور موزوں بھی۔ چنانچہ اس آزادی کی تعریف فرانس کے مشہور ”انسانی حقوق کے اعلان“ میں اس طرح کی گئی تھی۔

انسان کے لئے اُن تمام اختیارات کی آزادی جو دوسروں کیلئے نقصان کا باعث نہ ہو

اسی کے قریب ہر برٹ اسپنسر کا یہ قول ہے

ہر ایک انسان اپنی مرضی اور عمل میں آزاد ہے بشرطیکہ وہ دوسرے انسانوں کی

آزادی پر دستِ درازی نہ کرے جو اُسی کی طرح اُن کو بھی حاصل ہے۔

ان دونوں کا حاصل ایک ہی ہے وہ یہ کہ تمام انسان ”آزادی“ کے حق میں مساوی

ہیں اور ہر ایک شخص کو اپنی مرضی و عمل میں اُس حد تک آزادی حاصل ہے جس حد تک وہ دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہ ہو۔

اور بعض علماءِ اخلاق نے اس طرح اس کی تعریف کی ہے۔

ہر ایک انسان کو کسی قسم کی مداخلت کے بغیر اپنی مرضی کے مطابق ترقی نفس کا حق

حاصل ہے مگر یہ کہ جماعتی ضرورت یا خود اُس کے اپنے خیالات کی ضرورت اس

مداخلت کی داعی ہو مثلاً بے شعور (معتوہ) کو معاملات میں روک دینا۔

• بہر حال یہ ”حق“ مطالبہ کرتا ہے کہ انسان کے ساتھ انسان کا سامعہ لکھا جائے،

مال و متاع کا سامعہ نہ کیا جائے، اسی وجہ سے غلامی، استبداد اور تسخیر جیسے امور کے خلاف آواز بلند کی جاتی ہے

اس مرحلہ تک پہنچ جانے کے بعد اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آزادی کے صحیح تصور کو ذہن میں لانے کے لئے اول اس کی اقسام کو بیان کیا جائے اور پھر ہر ایک کی تفصیلات کو زیر بحث لایا جائے۔

۱۔ "حریت اور آزادی" کا جن مواقع میں استعمال ہوتا ہے ان میں سے اہم یہ ہیں۔
 (۱) آزادی مطلق۔ یہ "غلامی" کی ضد ہے۔ یوں کہا کرتے ہیں یہ آزاد ہے اور یہ غلام
 (۲) آزادی اقوام، اس کا مفہوم اپنی حکومت کا "استقلال" اور اجنبی حکومت کے غلبہ سے "آزاد" رہنا ہے۔

(۳) شہری آزادی۔ کسی شخص کا اپنی ذات اور اپنی ملکیت کے بارہ میں دوسروں کی ظلم و تعدی سے بے خوف اور محفوظ رہنے کا نام ہے۔ آزادی کی یہ قسم رائے کی آزادی، تقریر و تحریر کی آزادی، اور اپنی ملکیت میں تصرف کی آزادی سب کو شامل ہے۔
 (۴) سیاسی آزادی۔ انسان کو یہ حق ہو کہ وہ ملکی حکومت میں حق رائے دہی کے ذریعہ انتخاب وغیرہ میں آزادانہ حصہ لے سکے۔

پہلی قسم آزاد اور غلام کا فرق ایک روشن حقیقت ہے اس لئے اس "نوع" کی شرح کے لئے کسی طویل کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قدیم زمانہ میں غلامی کا رواج عام تھا، اور اس کو آج کی طرح معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ یونان کے بڑے فلسفی ارسطو نے بھی اپنی رائے کا اظہار غلامی کی حمایت ہی میں کیا ہے، کہتا ہے۔

بعض آدمی فطری طور پر اپنے حالات میں حسب مشاوت تصرفات کرنے پر قادر نہیں ہوتے
 ان کے لئے بھی بہتر ہے کہ وہ ”غلام“ رہیں اور ان کے آقا ان کے مصالح کے کفیل ہوں
 مگر موجودہ دور میں یہ طے شدہ قوں ہے کہ ”آزادی“ ہر انسان کا ”فطری حق“ ہے یا یوں کہئے کہ یہ ایک
 ایسا حق ہے جو انسان کی پیدائش کے وقت سے ہی انسان کے لئے خدا کا عطیہ ہے۔
 تمام انسانی دنیا نے ”آزادی“ کو دو وجہ سے فطری حق مان لیا ہے اور اس حق کو
 سب کے لئے سب انسانوں نے بخش دیا ہے۔

اول یہ کہ ”آزادی“ کا جذبہ ہر ایک انسان کا فطری تقاضہ ہے۔
 دوسرے یہ کہ اگر آزادی نہ حاصل ہو تو کوئی انسان اپنے حالات کی درستی و اصلاح ہرگز نہیں
 کر سکتا، یعنی وہ کسی چیز کا جواب دہ نہیں ہو سکتا جب تک آزاد نہ ہو، بلکہ آزادی کے بغیر وہ انسانی نہیں کہلا سکتا
 اگرچہ یہ شاہد ہے کہ بعض غلاموں کی زندگی از و نعم اور رفاهیت میں لاکھوں آزاد انسانوں سے
 بہتر اور عمدہ حالت میں بسر ہوتی ہے کیونکہ آزاد مردوں سے شاہی غلام کی عیش پسند زندگی کا کیا مقابلہ اگر
 شاذ و نادر ہی کوئی ایسا شخص ملے گا جو اس ناز و نعم کی غلامی پر اپنی تکلیف دہ آزادی کو قربان کر نیسکے لئے تیار ہو جائے
 کبھی یہ ”آزادی“ مصیبت و کلفت کی تعلیم کا ہدف نظر آئے گی لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ مدرسہ
 ہے جو ”باوجود این دآں“ انسان کو صحیح انسان بننا سکھاتا ہے۔

اسلام کا نظریہ | اس مسئلہ کی اصلاح کے سلسلہ میں سب سے پہلے اسلام نے پیشقدمی کی اور اس نے
 ان نام و حشایہ طریقہ آئے غلامی اور غلاموں کے ساتھ ظالمانہ طرز عمل کو مٹا کر تمام عالم میں اس جاری رسم کے
 متعلق آقا و غلام کے باہم مساویانہ طرز و فرماندہ اور حسن سلوک کی اس طرح تعلیم دی اور مفاہد کی اصلاح کی کہ
 غلام، آقا کے خاندان کا جز اور شریک زندگی بن گیا، حتیٰ کہ بہت سے آزاد شدہ غلام خاندانوں کے نسب، آقا کے
 نسب ہی کے ساتھ منسوب ہونے لگے، اور بہت سے غلاموں نے غلامی کی بجائے آفاقی کی۔

جائز ہے؟ تو قانون اور اخلاق دونوں کی جانب سے یہی جواب دیا جاتا ہے کہ ”امن عامہ“ اور ”حفاظتِ جماعتِ انسانی“ کا تقاضہ یہی ہے کہ جو شخص اپنے ان حقوق کو صحیح طریق پر استعمال نہ کرے اس کو اس حق سے محروم کر دیا جائے اور یہی عین عدل و انصاف ہے لیکن جب یہی جواب ”اسلام“ کی جانب سے ان ”باغیوں“ کے لئے دیا جاتا ہے تو نہ معلوم پھر وہ کیوں دسعتِ نظر، عدل و انصاف، اور حق کو نشی، کی بجائے کوتاہی نظر، ظلم اور ناخوشی بناتا ہے؟ اسلام میں اس مخصوص دھندہ ”غلامی“ کے جواز کے متعلق یہ بھی واضح رہنا ضروری ہے کہ یہ مسئلہ شریعتِ اسلامی کی اصطلاح میں نہ فرض ہے نہ واجب، اور نہ مستحب و سنت بلکہ اجتماعی مصالح کے پیش نظر ایک ”امریہ مباح“ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تسلیم جواز کے باوجود اگر اسلامی مصالح اور جماعتی مصالح کی بنا پر عملاً اس کو ترک کر دیا جائے تو یہ بھی درست ہے اور بغیر کسی روک ٹوک کے ایسا کیا جاسکتا ہے بلکہ بعض اوقات ”مصالحِ امت مسلمہ“ کے پیش نظر اس کا ترک کر دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی لئے ان باغی قیدیوں کے لئے اسلام نے متعدد طریقہ ہائے عمل کو مباح قرار دیا ہے۔ مثلاً احسان کر کے مفت چھوڑ دینا۔ زبردیہ لے کر چھوڑ دینا، تعلیم کو معاوضہ قرار دے کر آزاد کر دینا، یا جان بخشی کر کے قید و بند میں رکھنے یعنی غلام بنانے پر تنازع کرنا اور سلبِ آزادی کے علاوہ باقی تمام انسانی حقوق سے بہرہ ور رکھنا۔

بہر حال اسلامی نقطہ نظر سے اس مسئلہ کی ”روح“ یہ ہے کہ وہ جنگ کے مخصوص حالات میں اپنے باغی قیدی کے لئے اس سزا کو صرف جائز قرار دیتا ہے اور اس کے حقِ آزادی سلب کرنے کو صحیح سمجھتا ہے۔ لیکن وہ چونکہ اس کا بانی نہیں ہے اس لئے وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر یہ طریقہ عمل دنیا میں جاری رہے تو ان وحشیانہ طریقہ عمل کے ساتھ نہ رہے جو اسلام

سے قبل اور بعد دم اور ایران جیسی متمدن اور مہذب حکومتوں تک میں رہا بلکہ اس اصلاحی شکل میں باقی رہے جو اسلام نے اگر قائم کیں، یعنی سلب آزادی کے علاوہ تعلیم، تربیت اخلاقی، کیرکٹر، بود و ماند، معیشت و معاشرت غرض تمام انسانی حقوق میں وہ آقا کا شریک زندگی بن جائے۔

اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے پیروں کو ان کی ”آزادی“ کے لئے قدم قدم پر ترغیبات کا ذخیرہ بھی جمع کرتا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل سے اُس کی تصدیق کرتا جاتا ہے حتیٰ کہ بعض جرائم کی پاداش (کفارہ) میں آزادی غلام و جاریہ کو فرض تک قرار دیتا ہے۔

اور اگر حالات و واقعات ایسی صورت اختیار کر لیں کہ اسلامی حکومت، اس طرز کو ترک کر کے بیان کردہ دوسرے طریقہ ہائے عمل میں سے کسی عمل کو سزا کے لئے تجویز کرے تو (حق جواز کو محفوظ رکھتے ہوئے) اسلام اس کو ایسا کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ اور غلامی کی بقا و دوام اس کا دوام اسلامی فریضہ قرار نہیں دیتا۔ علم اخلاق کے اس سبق میں یہ اضافہ شاید بیجا نہ ہو کہ اسلام میں غلامی کی حقیقت کی وضاحت کے بعد ایک مبہم کو یہ کہنے کا حق ہے کہ اس اباحت و جواز نے درحقیقت غلامی کے انسداد میں بہت بڑا حصہ لیا اس لئے کہ اگر اسلام نے اپنے دور حکومت میں غلامی کو قطعاً حرام قرار دیا ہوتا تو آج یہ غلامی زیادہ سے زیادہ بال دہ کے ساتھ دیو سیاحہ بن کر عادی نظر آتی فرق صرف یہ ہوتا کہ دوسری قومیں تو آزاد رہتیں اور صرف مسلمان ہی ”غلام“ کے لقب سے ملقب ہتے تو گویا ایسے دور میں جبکہ ”غلام“ انسان کہلانے کا بھی مستحق نہیں تھا اور دنیا میں ہر ایک قوم کسی نہ کسی اسلوب سے ”غلامی“ کو سلاج کا لازمی عنصر قرار دیتے ہوئے بھی اگر اسلام اپنی اخلاقی اور سماجی زندگی میں اس کا کیسے

انکار کر دیتا تو ظاہر ہے کہ دنیا میں مسلمانوں کے سوا کوئی قوم غلام نظر نہ آتی۔

نیز تاریخ اس کی شاہد ہے کہ اسلام نے جس قسم کے شرائط اور حدود کے ساتھ اس مسئلہ کو اصلاحی شکل میں مبلح رکھا ہے اُس کے نتائج میں سینکڑوں اور ہزاروں غلام، کردار آزاد مسلمانوں کے نہ صرف حقوق میں مساوی رہے بلکہ اُن کے مذہبی و سیاسی باہمی وقائد بنے۔ اور مزید برآں یہ کہ قرآنی مطالب، حدیثی روایات اور فقہی اقوال میں اسلامی شریعت کے مدار قرار پائے اس لئے اسلام کے اخلاقی کردار میں آج کے مقابلہ میں بھی ”آزادی مطلق“ کا لفظ موجود ہے اور آزادی مطلق کا وہ دعویٰ جو آج یورپ کے علم اخلاق میں زریں حرورت سے لکھا نظر آتا ہے قومیت کے نام پر دوسروں کی غلامی کے ساتھ کس درجہ مطابقت رکھتا ہے اس کا جواب علماء یورپ ہی دے سکتے ہوں تو دے سکتے ہوں در نہ تو اہل نظر کا دوسرا ہی خیال ہے۔

آزادی اقوام | جس طرح ایک شخص کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کا خود ہی مالک و سردار ہو اسی طرح ”جماعت“ یا ”قوم“ کی بھی یہ آرزو ہوتی ہے کہ وہ اپنی جماعتی آزادی سے فائدہ اٹھائے اور آپ ہی اپنے اوپر حکومت کرے اور اگر مجبور کن حالات میں اُس پر غیر کا حکم نافذ ہوتا ہے تو وہ اُس کو اپنی انتہائی ذلت و رسوائی محسوس کرتی ہے۔

اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ دو یا چند مختلف قومیں متحد ہو کر اس طرح ایک کیوں نہ ہو جائیں کہ گویا ایک دوسرے کا جز ہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایک ”بنیاد“ پر قائم ہے وہ یہ کہ اگر دو قومیں، مذہب، نسل، زبان، رسم و رواج، فکر و شعور، رجحانات، اور منافع میں متحد و متفق ہیں تو ان دونوں کا ایک جسم کی طرح ہونا بیشک مضر نہیں ہے اور گویا وہ ایک قوم ہی کی دو شاخیں ہیں مثلاً

انگلستان اور آسٹریلیا

اور اگر مذکورہ بالا کئی بعض امور میں دونوں قومیں مختلف ہوں تو اُس وقت ایک کا دوسرے کے ماتحت ہونا سخت مضرت رساں ہے، اور اس صورت میں محکوم قوم کے لئے ”آزادی“ ہی بہترین چیز ہے جیسا کہ انگلستان اور مصر یا انگلستان اور ہندوستان کا معاملہ کون کہہ سکتا ہے کہ محکومیت کے بعد محکوم قوم کو ”استقلال“ راست نہیں آتا اور ”آزادی“ بے اثر رہتی ہے۔ نہیں بلکہ اس کا عظیم الشان فائدہ ہے، اس کی مثال تو ایسی ہے جیسا کہ کسی کے سینے سے پتھر کی سل ہٹالی جائے، یا کسی کے اختیارات و تصرفات سے رکاوٹ دور کر دی جائے۔

البتہ جب تصرف سے روکے ہوئے انسان کو تصرف کا اختیار مل جاتا ہے تو وہ شروع شروع میں کچھ غلطیاں بھی کرتا ہے لیکن بااثر اس کے لئے بہتر راہ یہی ہے کہ وہ آزاد ہو، اس لئے کہ وہ اس طرح اپنے حالات کی طرف متوجہ ہوگا، اور جوابدہ بننے کے قابل ہو سکے گا، اور یہ کہ اگر وہ تصرفات میں ”آزاد“ ہو جائیگا تو اپنے نفس کی تکمیل کے لئے اُس کی جستجو بڑھ جائے گی، اور یہ محسوس کرنے لگے گا کہ وہ یقیناً ایک ”انسان“ ہے۔

تاریخ اقوام شاہد ہے کہ قوموں کا یہی حال رہا ہے کہ جب اُن کو آزادی (استقلال) نصیب ہوتی ہے تو وہ اپنی مسئولیت کو محسوس کرتی ہیں اور اپنی موجودہ حالت کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے جدوجہد کرنا اُن کی زندگی کا مقصد بن جاتا ہے اور جب اُن کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اُن کی تمام کوششوں کا ثمرہ خود اُن ہی کے لئے ہے تو پھر اُن کی جدوجہد بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

محکومی اور غلامی کے نتائج و ثمرات بد ہیں سے یہ ہی کیا کم ہے کہ جب دو قومیں

”حاکم“ اور ”محمکوم“ مذکورہ بالا کل یا بعض اعتبارات سے جدا جدا ہوں تو بسا اوقات ان کی مصلحتوں کے درمیان تصادم اور تعارض ضروری ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ”حاکم“ قوم کے لئے جو چیز مفید ہے وہ ”محمکوم“ کے حق میں سخت مضر ہے اور کبھی اس کے برعکس پیش آتا ہے اس وقت ”حاکم قوم“ اپنی قوت و غلبہ کے بل پر ”محمکوم قوم“ کی مصلحتوں کے خلاف اپنی مصلحت کے مطابق امور نافذ کر دیتی ہے، اور ”محمکوم قوم“ کو بلاشبہ انتہائی نقصان اٹھانا اور محکوم ہونے کی وجہ سے اس کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔

مثلاً ”حاکم قوم“ کی مصلحت یہ ہے کہ ”محمکوم قوم“ سے جو آمدنی ہوتی ہے اس کا صرف (سبجٹ) زیادہ سے زیادہ مادی امور کے لئے وقف ہو، پٹ بنائے جائیں، نہریں کھودی جائیں، اسلحہ کے کارخانے قائم کئے جائیں وغیرہ اور تعلیمی امور پر بہت کم خرچ کیا جائے اس لئے کہ محکوم قوم میں جس قدر تعلیم عام ہوگی اس کی آزادی نکر میں اضافہ ہوتا جائے گا، اپنے حقوق کا احساس بڑھتا جائے گا، اور پھر دوسری قوم کے زیر حکومت رہنا ایک بڑی لعنت نظر آنے لگے گا۔

اور مادی امور کی کثرت چونکہ ملک کے اہل میں اضافہ کا باعث بنتی ہے اور حاکم قوم کو مالیہ پر پورا نصرت حاصل ہے اس لئے وہ اس ہی کے اضافہ کی خواہشمند رہتی ہے، خلاصہ یہ کہ کوئی قوم اس وقت تک اپنی شخصیت کا صحیح احساس نہیں کر سکتی جب تک اس کو آزادی نصیب نہ ہو جائے، اور کمال پیدا کرنے کے لئے اس میں اس وقت تک اُنگ نہیں پیدا ہو سکتی جب تک کہ وہ اپنے حالات کے رد و بدل میں خود مختار نہ بن جائے۔

آزادی کی اقسام میں شہری آزادی، سیاسی آزادی اور دوسری قسم کی آزادی کے سمجھنے میں پہلا قدم ”قومی آزادی“ کا ہے اگر یہ حاصل ہو جائے تو باقی اقسام اس کے

ذریعہ سے خود سمجھیں آتی چلی جاتی ہیں۔ قومیت کی بنیاد پر ”قومی آزادی کا یہ مسئلہ“ یورپ کی ایجاد ہے اور اس لئے یورپین اقوام کے فلسفہ اخلاق میں اس کو بہت بڑی اہمیت حاصل ہے اور اس علمی دور میں تو بد قسمتی سے تمام دنیا نے یہ سمجھ لیا ہے کہ ”قومیت“ کا تخیل و تحقیق فطری ہے اور اس لئے آج کی تمام دنیا میں اس کی کیساں اہمیت سمجھی جاتی ہے۔ دراصل ”قومیت“ کا یہ نظریہ قوم کے اُس مفہوم سے جدا ہے جو لغت میں بیان کئے جاتے ہیں اور جس کے لئے ہم نسل ہونا کافی سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے غالباً یہ تعجب سے سنا جائیگا کہ یورپ میں ”قومیت“ کے تخیل میں تاریخ، جغرافیہ اور مذہب سے گو ایک حد تک مدد لی گئی ہے تاہم یہ قرین دسطی کی اس تنگ نظری کی پیداوار ہے جو مذہبی جنگوں اور اقتصادی و سیاسی باہمی آذیتوں اور عداوتوں کی بدولت یورپ پر صدیوں تک چھائی رہی یورپ ایک ایسا بڑا عظم ہے جہاں نہ بہت چھوٹے ملک ہیں اور نہ بہت بڑے اس لئے جب ان کے درمیان ایک مذہب اور نسل کے باوجود مذہبی جنگوں کا مسلسل دور رہا اور اس کے بعد جب شاہی دور آیا تو ان عداوتوں نے سیاسی رنگ اختیار کر لیا ان حالات کو دیکھ کر جدید پیداوار یورپ کے سامنے مغرب کی ترقی کی راہ اس کے علاوہ دوسری صورت میں نہ دیکھی کہ وہ سماج کو ایک ایسا اخلاقی سین دیں جو جماعتی زندگی کی روح بن جائے اور اس ذریعہ سے اپنے اپنے ملک کو مضبوط بنایا جاسکے یہی وہ جذبہ تھا جس نے موجودہ ”قومیت“ کی تخلیق کی اور ہر ایک ملک کو جغرافیائی تقسیم کے ساتھ جدا قوم قرار دے کر قومی ترقی کے نام سے دنیا میں تو انسانی منافرت کا بیج بو دیا اور شخصی غلامی کی بجائے قومی، ملکی اور جماعتی غلامی کو عام کر دیا۔

یہ حال یورپین اقوام نے موجودہ نقشہ تہذیب و تمدن میں قومیت کا جو رنگ

دروغ بھرا ہے اُس نے بلاشبہ عالمگیر انسانی وحدت کے نظریہ کو سخت نقصان پہنچایا ہے اور زبردست اقوام کی ظالمانہ حاکمیت کے ہاتھوں زبردست اقوام کی تباہی اسی کا نتیجہ ہے اس کے برعکس اسلام نے اس سلسلہ میں جو اساس و بنیاد قائم کی ہے وہ ”عالمگیر اتحادی“ ہے۔ اُس کی نگاہ میں یہ اخلاقی برتری نہیں ہے کہ اول ملکی، حبشی، نسلی، اور لسانی اعتبارات سے انسانوں کو انسانوں سے جدا کر دیا جائے اور پھر اُس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے کہ اُن کے باہم سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی نظام میں تصادم و کشمکش پیدا ہو سکے اخلاقی برتری کی موثر شکل یہ ہے کہ تمام انسان ”وحدت ملی“ کے افراد بن جائیں اور اگر وہ اپنے آزادی خیال و فکر کی بنا پر اس کا فرد نہ بنا پسند بھی نہ کریں تو اپنے مذہب میں آزاد رہتے اس ”وحدت ملی“ کے اُن سیاسی افکار کے ساتھ اشتراک عمل کریں، جن میں عدل و انصاف اور انسان کی ہر قسم کی آزادی کو اساس و بنیاد کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اور صرف بد ظلم اور فتنہ کے السداد کے علاوہ کسی صورت میں دوسروں کی آزادی میں مداخلت جائز نہیں رکھی گئی۔

شہری آزادی جب تک کوئی قوم، شہریت اور مدینیت کو پوری طرح اختیار نہ کر چکی ہو اُس کا کوئی فرد شہری آزادی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا، اسی بنا پر وحشی اقوام ”جن کا ہر ایک فرد اپنی جان کے قتل، مال کی چوری، ملکیت پر ڈاکہ، کے لئے ہر وقت غیر محفوظ رہتا ہے“ شہری آزادی کے حقوق سے محروم رہتی ہیں۔

لیکن جب انسان ”تمدن“ کی طرف بڑھتا ہے تو ہر قوم کے ہر ایک فرد کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ حکومت کے سامنے وہ اپنا دفاع کر سکے اور وہ اس بات سے بے خوف رہے کہ شہری قوانین کے بغیر وہ جیل میں ڈالا جائے گا۔ نہ حوالہ دیا جائے نہ رکھا جائے گا۔

اور نہ دوسری کسی قسم کی سزا کو پہنچ گا، اور یہ کہ ”شہری قانون“ کے خلاف نہ اُس پر دست درازی کیجا سکتی ہے اور نہ مال کے لالچ یا کسی حاکم و امیر کے انتقام کی وہ بھینٹ چڑھ سکتا ہے آزادی کی یہ قسم مندرجہ ذیل امور کو شامل ہے۔

(۱) رائے کی آزادی۔ انسان کو یہ حق ہونا چاہئے کہ اپنے اعتقاد کے مطابق کسی شے کے فیصلہ کرنے میں وہ آزاد ہے کیونکہ فہم و تدبیر، غور و فکر، اور کسی شے پر صحیح یا غلط لگائے کا حکم کسی خاص گردہ کی درانت نہیں ہے بلکہ ہر شخص کو یہ حق ہے کہ جس چیز کے متعلق وہ صحیح یا غلط

..... ہونے کی رائے رکھتا ہے۔ اگر اُس کے لئے اُس کے

پاس دلائل اور براہین موجود ہیں۔ تو وہ اس کے کہنے اور لکھنے میں

آزاد ہو، اگرچہ اُس کی یہ رائے قائمین اور رہنمایان قوم کی رائے کے خلاف ہی کیوں نہ ہو

یا اس لئے کہ ہر شخص ہر ایک ”حق“ سے آگاہ نہیں ہے سو اگر ہم لوگوں کو تقریر و تحریر کے

ذریعہ انکار و خیالات کے ظاہر کرنے سے روک دیں گے تو اس طرح اُن کی باتوں میں سے صحیح

رائے اور سچی فکر سے بھی محروم رہ جائیں گے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہم اس قدر سہل انکار کی

ضرورت اختیار کریں کہ ہر شخص کو اپنے خیال کے ظاہر کرنے کے لئے تقریر و تحریر کی آزادی رہے

اس کے بعد ہمارا فرض ہے کہ ان باتوں پر خوب رد و قدح اور تحلیل و تجزیہ کرنے کے بعد صحیح

یا فاسد رائے کو واضح کریں حتیٰ کہ حق غالب آجائے اور لوگوں پر ”حقیقت“ روشن ہو جائے

(ب) اجتماع و تقریر کی آزادی۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ انسانوں کو جلسہ اور

تقریر کی آزادی حاصل ہو، البتہ اگر اس سے امن عامہ میں خلل پڑتا ہو تو صرف اسی جزر

پر ممانعت کی ضرب لگائی جائے جو حقیقتاً مضر اور امن عامہ کے خلاف ہے ورنہ امن عامہ

کو اڑنا کسی کو اس حق سے محروم نہ کیا جائے۔

(ج) **پریس کی آزادی**۔ اس سے مقصد یہ ہے کہ اخبارات و رسائل یعنی صحافت کی آزادی میسر رہے، اور قانون عام کی پابندیوں کے علاوہ فریڈ اس پر کوئی اور پابندی عائد نہ کی جائے، اور عام شہری محکموں کی قوت تصرف کے علاوہ کوئی اور قوت و قانون اس پر کار فرما نہ ہو۔ اور ”حق صحافت“ اس لئے بھی آزاد ہونا چاہیے کہ یہ حکومت اور رعایا کے درمیان بہت بڑا ذریعہ اور وسیلہ ہے، یہ رعایا کو ان کے حقوق و فرائض سکھاتی ہے اور قوم کے رجحانات کی جانب حکومت کو متوجہ، اور نظام حکومت کے نقائص کو ظاہر کرتی ہے اس میں تمام طبقات کے افکار اور آراء کا خلاصہ ہوتا ہے اور وہ ایک ”معروضہ“ ہے جس میں قوم کی آراء پیش کی جاتی ہیں اور اس سے حکومت در عیا فائدہ اٹھاتے ہیں مگر ساتھ ہی اہل صحافت کا بھی فرض ہے کہ وہ اس کو ذاتی کشمکش اور پسند انداز تحریر کا آلہ نہ بنائیں اس لئے کہ یہ دونوں باتیں نہ صرف غیر نفع بخش بلکہ سخت مضرت رساں ہیں اور اجتماعی ذہنیت کے لئے سم قاتل ہیں۔

سیاسی آزادی | اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر انسان کے لئے ”اپنی شہری حکومت“ میں کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ہو، پس اگر کسی قوم پر کسی شخص یا جماعت کے ذریعہ اس طرح حکومت کی جائے کہ وہ شخص یا جماعت، قوم کی رائے سے منتخب ہو کر حکمران نہ بنے ہوں تو وہ قوم ”سیاسی آزادی“ کے حق سے محروم ہے، قوم اسی وقت اس سے بہرہ مند سمجھی جائیگی جبکہ اس کے افراد خود اپنے میں سے اس کام کے لئے نمائندے منتخب کر سکیں۔ اور انہی نمائندوں کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ قوم کے لئے قانون بنائیں یا کسی قانون کو مسترد کریں۔

اس کو ”حریت آزادی“ اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب قوم کے منتخب نمائندے

ہی قانون کو بنانے والے اور قوم کے حالات کو سنوارنے والے ہونگے تو یہ کہا جاسکے گا:
کہ قوم خود ہی اپنے ارادہ و اختیار سے یہ سب کچھ کر رہی ہے۔ اور یہی
آزادی کے معنی ہیں۔

اور اس کے برعکس اگر ان کے واضح قوانین اور ان کے حالات کے کفیل، خود
ان کے اپنے منتخب نمائندے نہ ہوں تو ان کے اعمال کسی طرح قوم کے ارادی اور اختیاری
اعمال نہیں کہلائے جائیں گے، بلکہ قوم کو اس حالت میں مجبور و مضطر کہا جائے گا،
”اور جب یہ اضطراب آزادی کی ضد ہیں“

انیسویں صدی سے پہلے ملکی حکومت میں مخصوص جماعتیں شریک کار رہتی تھیں
جیسے کہ بادشاہ اور دربار، مگر انیسویں صدی میں پھر ”حق انتخاب“ عام ہو گیا اور اتحاد کی
ملکوں میں ہر اس شخص کو جو اہمیت رکھتا تھا یہ حق دیدیا گیا۔

اور بیسویں صدی کے آغاز سے آج تک یہ حق عورتوں کو بھی بعض اتحادی ملکوں
میں دیا جاتا ہے۔ اور انگلستان اور بعض دیگر ممالک میں بھی یہ طریقہ رائج ہو گیا ہے۔

اور شہری آزادی سے بہرہ مند ہونے کے لئے ”سیاسی آزادی“ بہت ہی قریب
ہیصلہ ہے، اس لئے کہ جب قومی حکومت کی ”باگ“ خود قوم کے افراد کے ہاتھوں میں
ہوگی تو وہ ایک یا متعدد افراد کے ”استبداد“ سے محفوظ ہو جائے گی جس کے ذریعے اس
کی صحافتی اور خطابی آزادی کو سلب کیا جاتا ہے۔

بہر حال ان تفصیلات سے ”حق آزادی کا مسئلہ“ بخوبی واضح ہو جاتا ہے
کیونکہ انسان کے لئے آزادی کے بغیر نفس کی تکمیل، اخلاق کی ترقی، اور مقصد عظمیٰ تک
رسائی قطعاً ناممکن ہے، بلکہ صحیح معنی میں اس کا ”انسان“ بننا ہی محال ہے۔ لوگوں نے

اس حق کو بہت زمانہ کے بعد سمجھا ہے حتیٰ کہ حق حیات کے لیے بعد اس کے سمجھنے کی ذمہ داری، حالانکہ ایک زمانہ سے جنگی قیدیوں کا قتل، اور اولاد کا زندہ درگور کرنا، مٹروک ہو چکا تھا لیکن غلامی ابھی تک جاری ہے اور اس کا انسداد ابھی نہیں ہوا ہے، یعنی باوجودیکہ شخصی غلامی کا دور ختم ہو گیا لیکن زمانہ ابھی تک ابھی آزادی کی جملہ اقسام سے کما حقہ بہرہ مند نہیں ہے اور قومی و جماعتی غلامی کا اقدام شخصی غلامی سے بھی زیادہ خطرناک صورتوں میں جاری ہے اور مہذب اور متقدم یورپین حکومتوں پر اس کی ذمہ داری سب سے زیادہ ہے یہ شخصی غلامی پر تو حرف گیری کرتی ہیں مگر قوموں کو غلام بنانے میں پیش پیش ہیں۔

آج بھی بہت سی حکومتیں مسلسل اپنی آزادی (استقلال) کیلئے جدوجہد میں مصروف ہیں اور اس کا انکار ناممکن ہے کہ اگرچہ افراد و اشخاص کی غلامی کا رواج جاتا رہا لیکن قوموں کی غلامی کی مذموم رسم آج تک قائم ہے۔

اسی طرح دوسری دو قسمیں یعنی ”سیاسی آزادی“ اور ”شہری آزادی“

باوجودیکہ اقوام کی رفتار ان سے مستفید ہونے میں مختلف ہے تاہم یہ دونوں اس اعلیٰ معیار پر کچھ بھی نہیں پائی جاہیں جو ان کا درجہ معراج اور کمال رتی ہے، اور دنیا، اس حق کے حصول کے لیے بہت آہستہ آہستہ چل رہی ہے، اور اس سلسلہ میں انھوں نے صرف کثیر کے بعد بھی بہت تھوڑا فائدہ اٹھایا ہے تاہم رتی یافتہ اقوام کے علاوہ اس آزادی کے حصول کیلئے دوسری کسی قوم سے اس قدر صرف کثیر کی توقع نہیں ہو سکتی اور سی یے انکی نگاہ میں حاصل شدہ کی حفاظت کیلئے زیادہ سے زیادہ قیمت لگا دینا ضروری سمجھا جاتا ہے واضح رہے کہ گذشتہ حقوق کی طرح یہ ”حق“ بھی ”دو فرض“ کے درمیان محصور ہے۔

ایک فرض جماعتی اور حکومتوں پر عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ آزادی کے مسئلہ میں فرد کے حق کا احترام کریں، اور دوسرے کے حالات میں کسی قسم کی مداخلت نہ کریں ”مگر یہ

کہ مصلحت عامہ، یا جماعتی ضرورت، اس کی داعی ہو۔

پس وہ حکومتیں ہرگز اپنے فرض کو ادا نہیں کرتیں جو اخبارات و کتب کی طباعت و اشاعت میں رکاوٹ ڈالتی ہیں، اور سنسر کی اجازت کے بغیر جاری نہیں ہونے دیتی یا لوگوں کو تقریر کرنے، اور چلے کرنے سے مانع آتی ہیں، یا افراد پر حملہ کرتی اُن کو قید و بند میں ڈالتی، اور اُن پر بغیر جرم لگائے، اور مقدمہ چلائے سزا دیتی ہیں۔

اور افراد اپنے فرض سے قاصر سمجھے جائیں گے، اگر وہ مقرر کو اس بات پر مجبور کریں کہ وہ ان کی رائے اور اُن کے قول کے خلاف تقریر نہیں کر سکتا، اور کسی مصنف کو تصنیف سے اور کسی اخبار کو شائع ہونے سے روکیں کہ وہ اُن کے اعتقاد و خیال کی ترجیح کے خلاف نہ تصنیف کر سکتا ہے اور نہ اخبار کی اشاعت کر سکتا ہے۔

وہ اپنے فرض کو ٹھیک ٹھیک اس روز ادا کرے گی کہ ”قول“ اور ”مہذب تنقید“ آزاد ہو جائے، اور صرف قوتِ دلیل ہی تسکین دہندگان کا بہتر ذریعہ رہ جائے اور بس، علاوہ ازیں ہر فرد و شخص کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو اپنی آزادی کا بھی شعور ہو، اور دوسروں کی آزادی کا بھی، اور وہ یقین کرے کہ جس طرح اُس کو آزاد رہنے کا حق ہے اسی طرح دوسروں کی آزادی کا احترام بھی اُس پر واجب ہے۔

فرد کو اپنی آزادی اور اپنے اختیارِ کامل کے شعور کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ضروری ہے کہ وہ تنہا ہرگز زندہ نہیں رہ سکتا، بلکہ وہ قومی جسم کا ایک ”عضو“ ہے اور یہ کہ وہ قوم کی آزادی کے متعلق جوابدہ بھی ہے۔ کیونکہ افرادِ قوم میں ”آزادی کے شعور“ اور ”مسئولیت کے شعور“ کا نشوونما، اور اعتدال کے ساتھ ان کا وجود قریباً تمام اقوام کے خصوصی امتیازات میں سے ہے۔

اور درد سراسر از من خود صاحبِ حق پر عائد ہے۔ وہ یہ کہ اس عطیہ الہی "آزادی" کو غلط استعمال نہ کرے بلکہ اُس کو جماعتی فلاح و بہبود کے لئے کام میں لائے۔ اور اگر وہ ایسا کرنے پر آمادہ نہ ہو اور اُس سے ناجائز فائدہ اٹھائے تو پھر اس کا یہ "حق" سلب کر لینے کے قابل ہے۔
ملٹن کا قول ہے۔

جو آزادی کا دلدادہ ہو اُس کو اس سے پہلے دانا اور پاک طبیعت ہونا ضروری ہے
وجہ یہ ہے کہ آزادی نہ فردخت ہوتی ہے اور نہ بخششی جاتی ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے لئے علیٰ جدوجہد، ایثار، قربانی، اور خوبیِ استعداد کی سخت ضرورت ہے۔
حق ملکیت | حق ملکیت "ملکہ حُب ذات" کا قدرتی ثمرہ ہے نیز یہ حق انسان کو ترقی کی منزل تک پہنچانے میں مدد و معاون بنتا ہے اس لئے کہ اس کی قدرت سے باہر ہے کہ وسائل و ذرائع کی ملکیت کے بغیر دنیوی ترقی کی شاہراہ پر چل سکے۔
اس "حق ملکیت" کی اس لئے ضرورت پیش آتی ہے کہ جبکہ زندگی کے ذرائع تمام انسانوں کی خواہشات و رغبات کے لئے کفایت نہیں کرتے تو اُن کے لئے انسانوں کے باہم مزاحمت شروع ہو جاتی ہے، اور "حُب ذات" ہر شخص کو یہ قویہ دلاتی ہے کہ وہ اپنے نفس کو دوسروں پر ترجیح دے، یہی وہ نقطہ ہے جہاں "ملک" کا وجود سامنے آ جاتا ہے۔

ملک خاص و ملک عام | غور و فکر کے بعد "ملک" کی دو ہی صورتیں نظر آتی ہیں ملک خاص، مثلاً کسی شخص کا کتاب، مکان، یا لباس کا مالک ہونا، اور ملک عام یعنی حق سلب کر لینے کا یہ نظریہ ہر قسم کی غلط استعمال میں عام ہے۔

مثلاً ریوسے، عجائب خانے، پبلک کتب خانے اور آثارِ قدیمہ کی ملک -
 ملک خاص اور ملک عام کی یہ تقسیم اس لئے پیدا ہوئی کہ ملک خاص کا منشاء
 تو صرف عام سے بچانا، اور خصوصی ضرورت کو پورا کرنا ہے اور ملک عام کا مفاد اس
 شے کو استبداد اور عام افادیت کی رکاوٹ سے محفوظ رکھنا ہے اور یہ جماعتی مفاد کے لئے
 بہت اہم اور ضروری ہے -

تو جس شے کی "ملکیت کا منشاء" خصوصی ضرورت، اور تہذیب خاص ہو وہاں ملک
 خاص "بہتر" ہے اور جس شے کی ملکیت عام فائدہ کی رکاوٹ، اور شخصی یا جماعتی استبداد
 سے تحفظ کی داعی ہو وہاں ملکیت عام "بہتر" ہے - پس جو لباس کہ انسان پہنتا ہے
 اور جو چیز کہ کھاتا ہے - اور جس مکان میں کہ رہتا ہے ان کے لئے صحیح یہی ہے کہ وہ اس انسان
 کی "ملکیت خاص" ہوں اس لئے کہ وہ ان ضرورتوں کا محتاج ہے، اور ان میں "مفاد
 عام" میں رکاوٹ "اور" استبداد کا بھی خوف نہیں ہے -

لیکن عجائب خانے (میوزیم)، شفا خانے یا سڑکیں، جیسی چیزیں اگر کسی خاص
 فرد کی ملکیت قرار دیدی جائیں تو ان کے بارہ میں شخصی استبداد کی بھی کافی گنجائش ہے اور
 فرد کی جانب سے ان پر ایسی قیود لگانے کا بھی خطرہ ہے جو عوام کے لئے سخت مضر اور
 نقصان دہ ہوں - لہذا ان کے متعلق "عمل خیر" یہی ہے کہ وہ رفاد عام کے لئے ہوں اور
 "ملک عام" شمار ہوں -

دنیا میں کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں کہ ان کے لئے صفات اور مفید بات یہی تھی کہ وہ
 "قانون ملک عام" پر منطبق ہونے کی وجہ سے ملک عام میں داخل کی جائیں لیکن موجود
 زمانہ میں وہ کمپنیوں کے حوالہ کر دی گئی ہیں کہ وہ ان کا انتظام کریں - مثلاً واپس کس کمپنی

(آب رسانی کی کمپنی) یا ایکٹرک کمپنی ربرقی رسانی کی کمپنی) وغیرہ

لہذا اس بات کی رکاوٹ کے لئے کمپنیاں پبلک کے ساتھ ظلم و استبداد نہ کرنی چاہئیں، حکومت کو ان پر ایسی شرائط لگانا چاہئیں کہ جن کی رو سے ان کی شرح اجرت (ریٹ) متعین ہو جائیں کہ اُس سے زائد لیئے گا ان کو کوئی حق نہ رہے اور مزدوروں کی تنخواہوں ان کے کام کے اوقات کا تعین، اور ان کی آسائش و تربیت کا مکمل انتظام کیا جائے۔

قواب غور فرمائیے کہ جن اشیاء کو ہم ”پبلک“ عام کہہ رہے ہیں وہ وہی ہیں جو ”حکومت کی ملک“ کہلاتی ہیں، اس لئے کہ حکومت، قوم کی ”ناسب“ ہے لہذا وہ ان ملکیتوں میں جو تصرفات اور اختیارات استعمال کرتی، اور ان کا نفاذ عمل میں لاتی ہے وہ حقیقت میں قوم کے قائم مقام ہونے کی حیثیت سے کرتی اور کر سکتی ہے۔

لیکن چند چیزیں ایسی بھی ہیں جن کے متعلق ”قوم“ کے درمیان ملکیت عام، اور ”ملکیت خاص“ کا اختلاف رہتا ہے، بعض کا خیال یہ ہے کہ وہ ملک عام میں داخل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ان کا تعلق ملک خاص سے ہے اور اس لئے ان کو افراد قوم میں تقسیم ہونا چاہئے تاکہ وہ اُس میں مالکانہ تصرف کریں، اس کی مثال زمین کاشت ہے۔

اس کے متعلق ”اسٹراکیمین“ کا خیال یہ ہے کہ ”زمین“ اور اُس کی ”پیداوار“ جمہور کی ملک ہے، اُس سے نفع اٹھانے میں ہر شخص برابر کا ہقدار ہے اور اس طرح وہ اس میں ملک خاص کو تسلیم نہیں کرتے،

افلاطون نے اپنی کتاب ”جمہوریت“ میں اسی کی تائید کی ہے۔ اُس کا خیال یہ ہے کہ حکومت کے لئے ”مثیل اعلیٰ“ یہ ہے کہ ایسی حکومت ہو جس میں ”پونجی“، ”آمدنی و ذرائع آمدنی“ میں تمام افراد قوم مشترک ہوں، اور افراد کے لئے جدا جدا اس پر حق ملکیت حاصل نہ ہو

مگر اسطو، اس کا مخالف ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ ”بہترین حکومت“ وہ ہے جس میں قوم کے افراد اپنی ضروریات و حاجات کی اشیاء میں جدا جدا ملکیت تام رکھتے ہوں لیکن اس ملکیت کے باوجود افراد قوم کو یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ اپنی ملوکہ شے کو اس طرح استعمال کریں کہ اُس کا فائدہ جماعتی فائدہ بن سکے۔

دوسرے حقوق کی طرح ”حق ملکیت“ بھی دو فرض عائد کرتی ہے۔

ایک فرض لوگوں پر ہے، وہ یہ کہ فرد کی ملکیت کا احترام کریں اور چوری، یا لوٹ مار یا اسی قسم کے ذرائع سے اس پر دست درازی نہ کریں۔

دوسرا فرض مالک پر عائد ہے اور وہ یہ کہ ملوکہ شے کو بہتر طریقہ پر استعمال کرے اور ذاتی فائدہ کے ساتھ ساتھ ضروری طور پر جماعتی فائدہ کو مد نظر رکھے۔

اور اگر بعض دوسرے آدمی ہماری ملوکہ شے کے ہم سے زیادہ حاجت مند ہوں اور اُن میں یہ قدرت بھی ہو کہ وہ اس کا استعمال ہم سے بھی زیادہ بہتر طریقہ پر کریں گے، تو ہمارے فرض ہے کہ ہم اِستِیْار کریں اور اُن کو اُس کے استعمال کی اجازت دیں،

مثلاً ہمارے پاس گاڑی یا جہاز ہے اور ہمارا ہمسایہ ایسا ملین ہے کہ اُس کو طبیب کے پاس عجلت سے بھیجنے کے لئے اُس گاڑی یا جہاز کی ضرورت ہے تو ہمارے ذمہ فرض ہے کہ ہم اُس کے لئے اُن کا استعمال مباح کر دیں، اس لئے کہ ایک ”زندگی کی حفاظت“ کا معاملہ دوسری قسم کی ضروریات مثلاً سیر و تفریح وغیرہ کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم ہے یا مثلاً جنگ کے زمانہ میں ایک مالدار شخص کے مکان کو شفا خانہ بنانے کی ضرورت ہے تاکہ

اسلامی نظریہ کے لئے نذۃ المصنفین کی کتاب ”اسلام کا اقتصادی نظام“ قابل مطالعہ ہے۔

ان مجروحین کا علاج کیا جاسکے جو قوم و وطن کی طرف سے دشمن کے ساتھ لڑتے ہیں تو اس مالدار کا فرض ہے کہ وہ اپنے مکان کو شفا خانہ بننے کی اجازت دے۔

اور وہ پیسے جو کہ تنہا ری جیب میں ہیں اگر ایک فقیر کو مل جائیں تو وہ اپنی زندگی قائم رکھ سکے، اور اگر تنہا رہے پاس رہیں تو سگرٹ کی تھڑیوں تو تنہا را اخلاقی فرض ہے کہ تم وہ پیسے کسی فقیر کے حوالہ کر دو۔
کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے۔

وحسبك داعي ان تبیت ببطنتہ وحوالك اكلاد تمن الى القيد

ترجمہ یہی مرض کافی ہے کہ تو تنگ سیر ہو کر رات گزاریں اور تیرے ہمارے غالی

پیٹ ہانڈی کی طرف ٹنگی لگائے دیکھ رہے ہوں (یعنی روٹی سے محروم ہوں)

اسی طرح ہر ایک صاحب استطاعت انسان کا فرض ہے کہ جب اُسے معلوم ہو کہ اُس کے قریب کے بسنے والے کسی مصیبت میں پھنس گئے ہیں تو متعلقہ ضروریات کو اپنی ملکیت سے نکال کر اُن کو فائدہ پہنچائے اور اس طرح اپنی ملکیت کا صحیح مصروف بردہ کا لائے۔

اسی طرح حسبِ مقتدرت و وسعت ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ اگر اُس کے قریب ریلوے یا ٹرمیوے کا تصادم ہو گیا ہے اور لوگوں کو مدد کی ضرورت ہے تو وہ مرزا انسانوں زخمیوں یا فاقہ کشوں، اور مصیبت زدوں، کی ہر قسم کی اعانت و امداد کرے اور پیسے، زخم پر باندھنے کی تختیاں، اور اس قسم کا مفید سامان فوراً ہی پہنچائے، اس لئے کہ مال کے صرف کرنے کا اس سے بہتر دوسرا کوئی مصروف نہیں ہے۔

حق تربیت | ہر ایک انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی استعداد و صلاحیت کے مطابق

”تربیت“ اور ”تعلیم“ حاصل کرے لہذا اُس کو پڑھنے اور لکھنے، اور جہاں تک اُس کی استعداد مدد کرے فنون و علوم میں ملکہ پیدا کرنے، اور مختلف درجات تہذیب سے مہذب ہونے کا کامل حق ہے،

اور اس ”حق“ کا داعی یہ ہے کہ ”تربیت“ آزادی، اور ترقی پذیر زندگی، کے وسائل میں سے بہترین وسیلہ اور ذریعہ ہے، اس لئے کہ اگر کسی قوم میں جہل پھیل جاتا ہے تو اُس کے تمام اطراف و جوانب میں بُرائی کا زہر دوڑ جاتا ہے اور اس میں قوم کے اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، اور مذہبی غرض ہر قسم کے شعبے یکساں اور مساوی ہیں البتہ متعلّم ہی میں یہ قوت ہے کہ وہ اپنی زندگی کے صحیح حوالے کو سمجھ اور اُن کے حصول کے لئے بہتر تدابیر انجام دے اور جاہل کے مقابلہ میں زیادہ سے زیادہ عمدہ طریقہ پر زندگی کا نظام قائم کرے۔ اور ظاہر ہے کہ تعلیم یافتہ خاندان، صحت و تندرستی کے حفاظتی امور پر جاہل خاندان کے افراد سے کہیں زیادہ قادر ہوتے ہیں، اور جب کسی قوم میں جہل بڑھ جاتا ہے تو اُس میں فقر، نا فرمانی، اور جرائم، کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔

حکومت کے لئے نمائندوں کے انتخاب کے وقت تعلیم یافتہ حضرات ہی زیادہ

لے ہم نے یہاں تعلّم کو ”تربیت“ پر مقدم رکھا اس لئے کہ تربیت زیادہ وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے کیونکہ تعلّم کے معنی ”تعلیمی اثر“ کے ہیں، اور تعلیمی اثر، متعلّم کے ذہن تک علم پہنچانے کا نام ہے مگر تربیت اُس اثر کا نام ہے جو انسانی ملکات و خصلتوں کی نشوونما کرتا ہے تو اس طرح تعلّم بھی تربیت کے اثرات ہی میں سے ایک بہترین اثر ہے۔

اس کے علاوہ ”تدبیر منزل“ مجلسی نشست و برخاست وغیرہ تعلیم کی نہیں بلکہ تربیت کی

قسمیں ہیں لہذا اس کے علاوہ اور بھی زیادہ وسیع معنی میں اس کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔

بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس کو چنا جائے اور کس کو نہیں اور وہی صحیح رائے کے اہل بن سکتے ہیں اور اگر وہ خود منتخب کر لئے جائیں تو ان کی نگاہ صحیح، اور ان کی رائے زیادہ مضبوط ثابت ہوتی ہے اور ایک تعلیم یافتہ عورت اپنی اولاد کی تربیت، گھر کا انتظام، اور اپنے حالات کی رفتار کو زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتی ہے۔

علم، درحقیقت اخلاقِ حسنہ، اور صحیح مذہب تک پہنچنے کا دروازہ ہے، اُسی کے ذریعہ انسان اپنے نفس کو پہچانتا، اُسی کے وسیلہ سے اپنی بلند زندگی کو حاصل کرتا، اُسی کے واسطے اپنی ترقی کو پہنچتا، اور اُسی کی وجہ سے نجاتِ ابدی اور حیاتِ سرمدی کی راہ (مذہبِ حق) کو پاتا ہے۔

اس حق کے پیشِ نظر، حکومت پر فرض ہے کہ وہ قوم کے افراد میں سے ہر فرد کے لئے علمی مسائل مہیا کرے تاکہ وہ تربیت کے اس درجہ تک پہنچ سکے جس کی بدولت وہ "جماعتِ کا بہترین" فرد بنے اور جماعت کے حقوق و فرائض کو اچھی طرح پہچانے۔

بہر حال حکومت پر یہ فرض سب سے پہلے عائد ہوتا ہے کہ مفلس کا افلاس، جہنم کی احتیاج، اور حاصل کرنے والے کی ماحول سے پیدا شدہ کوتاہی نظر، ان میں سے کوئی شے بھی اس حق کے حاصل کرنے میں سد راہ نہ ہو سکے۔

دوسری طرح یوں سمجھئے کہ بچوں کی تعلیم، عام، جبری، اور مفت، ہونی چاہئے اور دینی و دنیوی تعلیم دے کر اُس کو اس قابل بنا دینا چاہئے کہ اُس کے سامنے صحیح زندگی کے دروازے کھل جائیں، اور اُس میں اخلاقی و اصلاحی زندگی کے ساتھ زندہ رہنے کی رغبت پیدا ہو جائے۔

حکومت کا یہ بھی فرض ہے کہ حق کے قیام کی خاطر "بہترین اساتذہ" مہیا کرے

اور قوم کے مالداروں، اور جماعتوں، کا بھی فرض ہے کہ وہ اس ”مقصد“ کو پورا کرنے کیلئے تعلیمی نشر و اشاعت میں حکومت کا ہاتھ بٹائیں۔

اور وہی قومیں اس مسئلہ میں تیزی کے ساتھ گامزن ہو سکتی ہیں جو تمدن کی منزل میں بلند درجات تک پہنچ چکی ہوں مگر موجودہ دور میں بھی قومیں اس جانب بہت آہستہ آہستہ ترقی کر رہی ہیں، البتہ متقدم قوموں نے ابتدائی تعلیم کے عام کرنے کے لئے سہولتیں بہم پہنچانے میں قدم اٹھایا ہے، روس، جرمنی، ترکی اور تمام یورپ کے دوسرے ممالک نے اور بعض ایشیائی اقوام اور جاپان نے مشرق سے ابتدائی تعلیم کو جبری کر دیا ہے اور ولایت متحدہ کے بڑے بڑے حصوں میں بھی یہی طریقہ جاری ہو گیا ہے۔ اور سب سے آخر میں اب ہندوستان بھی اس سلسلہ میں بیداری کا ثبوت دے رہا ہے اور یہاں بھی جہالت عام کے خلاف جہاد شروع ہو گیا ہے تاہم ابھی تک یہ قومیں اعلیٰ تعلیم کے انتظام میں قاصر رہی ہیں، کیونکہ ان ممالک میں ایسے طلباء کثرت سے موجود ہیں جو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا یا اس کو پایہ تکمیل تک پہنچانا چاہتے ہیں لیکن ان کی اس آرزو برائے کے ذرائع اور وسائل ان کے پاس مفقود ہیں، یا اس قدر آمدنی نہیں رکھتے جو ان کی اعلیٰ تعلیم کے خرچ کو کافی ہو اور یا تعلیم پر ایسی شرائط لگادی گئی ہیں جن کے پورا کرنے کی ان کے پاس کوئی سبیل نہیں ہے اس سلسلہ میں ایک بات بہت زیادہ اہم اور لائق پذیرائی ہے وہ یہ کہ قومی حکومت کا صرف یہی فرض نہیں ہے کہ عام، مفت، جبری تعلیم کا نصاب صرف دنیوی اور مادی تعلیم ہی تک محدود رکھے بلکہ اس کا یہ بھی اہم فرض ہے کہ دینی، مذہبی، اور اخلاقی درود حالی تعلیم کو بھی نصاب تعلیم کا جز لازم قرار دے تاکہ قوم کے فرد میں دنیوی ترقی کی صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ دینی اور اخلاقی ملکات کے ابھرنے کا بھی موقعہ میرا سکے چنانچہ آج یہ مسئلہ مذہب کی راہ سے

ہی قابل توجہ نہیں ہے بلکہ قومی ملکات و اخلاق کی ترقی کی راہ سے بھی بہت زیادہ جاذب نظر ہے چنانچہ انگلستان، امریکہ، ترکی، فرانس، مصر کے ماہرین تعلیم متفقہ طور پر اس پر زور دیتے نظر آتے ہیں حتیٰ کہ روس جیسے ناستیک ملک نے بھی اس ضرورت کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا ہے اور اُن کے نظام تعلیم میں بھی مذہبی تعلیم جزو لازم قرار پاتی جا رہی ہے۔

بہر حال اقوام میں مثل اعلیٰ، (اعلیٰ نمونہ) وہ قوم ہے جس کے تمام افراد اپنی ترقی اور اعلیٰ تعلیم کے لئے زیادہ سے زیادہ اور وسیع تر وسائل رکھتے ہوں اور ان کے ذریعہ حصول مقصد میں پوری طرح کامیاب ہوں۔

ملہ خلافت راشدہ سے اُندلسی دور تک اسلامی دورِ خلافت و حکومت اس سلسلہ میں شاندار روایات رکھتا ہے جبکہ آزادی نہیں بلکہ اُن کے نظام اور باندیاں بھی عالم ہوا کرتے تھے۔ ادنیٰ و اعلیٰ دونوں قسم کی تعلیم مفت تھی اور دھرمی قانون کے بغیر ہی تعلیم عام تھی مگر سنوس کہ آج مسلمانوں کی علمی حالت آزاد اور غلام دونوں قسم کے ملکوں میں اس قدر زبوں ہے کہ جس کا اندازہ کرنا بھی ناممکن ہے۔

”تعلیم“ کے متعلق اسلام کی مرضی یہ ہے کہ دنیوی تعلیم ”ادنیٰ ہو یا اعلیٰ“ تب ہی مفید اور انفرادی و جماعتی دونوں قسم کی زندگی کے لئے نفع بخش ہے کہ جب اُس کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم کا اتنا جزو لازمی ہو کہ اُس سے مرد و عورت میں جہاں ایک طرف اجتماعی حیات کا اہل بننے کی صلاحیت پیدا ہو وہیں دوسری جانب زندہ و خدا کے درمیان حقیقی تعلق کی بھی معرفت حاصل ہو سکے، اور اعتقاد و عمل دونوں میں وہ صرف ”مشریعتِ مطہرہ“ ہی کو اسوہ سمجھنے لگے۔

حقوق نسواں | انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ بیان کردہ تمام حقوق میں مرد اور عورت دونوں کا یکساں حصہ ہو۔ اس لئے کہ انسانی حقوق میں جس میں مرد اور عورت دونوں مساوی ہیں البتہ ایک نوع کے دو مختلف اصناف ہونے کی حیثیت سے جو امتیازات ان کے باہم میں وہ بھی ضرورتاً قائم رہیں۔ مگر آج واقعہ اس کے خلاف ہے اور دنیا افراط و تفریط میں مبتلا ہے اس لئے عورتوں کے "حقوق" اور ان کے "فرائض" کے متعلق چند کلمات لکھنا ضروری ہیں۔

جہالت کا دور | ایک طویل زمانہ آیا رہا ہے جبکہ عورت کے متعلق یہ نظریہ قائم تھا کہ وہ انسان نہیں ہے بلکہ مال و متاع کی طرح کی ایک شے ہے اور اگر انسان سمجھا بھی جاتا تھا تو ایک خادمہ اور جاریہ سے زیادہ اس کی حیثیت نہ تھی۔ نہ اس کے لئے علم حاصل کرنے کا موقع تھا اور نہ جماعتی زندگی میں اس کا کوئی حصہ، حتیٰ کہ وہ قانونی ملکیت سے بھی محروم تھی اور کھانا پکانے، کپڑے سینے، اور بچوں کے پالنے کے علاوہ وہ دین و دنیا کے تمام امور سے نا آشنا اور جاہل رہتی تھی اور اس طرح فطرت اور قانون الہی دونوں کے خلاف اس کی زندگی بہتے ہوئے حیوان یا چوپائے کی طرح تھی۔

جدید دور | اس کے برعکس آج کی آواز ہے جو اگرچہ بعض امور میں صحیح نظریہ کے مطابق ہے مگر خاص خاص مسائل میں تفریط (حد سے متجاوز) اور اخلاق کے نقطہ نظر سے آگے بڑھ گئی ہے اور بعض حالات میں تو جہالت کے نظریہ سے بھی زیادہ مہلک نتائج کی ذمہ دار ہے۔

جدید نظریہ | علماء مغرب کا خیال ہے کہ عورت نے ابھی تک وہ تمام حقوق حاصل نہیں کئے جو مرد کو حاصل ہیں اگرچہ یہ صحیح ہے کہ حصول حقوق میں عورت کا قدم بہت آگے بڑھ چکا ہے۔ قرون وسطیٰ سے انیسویں صدی کے شروع تک یورپ میں عورت کو کسی قسم کی قانونی ملکیت حاصل نہیں تھی اور ان کی تربیت کا معاملہ گھر کا کھانا پکانے، بچوں

کوبائے اور کپڑے سینے سے آگے اور کچھ نہ تھا۔

اب ہم اے اس زمانہ میں عورت نے اپنے حقوق کے متعلق طویل مسافت طے کر لی ہے اور "دولایات متحدہ امریکہ" کی عورت تمام دنیا کی عورتوں سے زیادہ شاہراہ ترقی پر گامزن ہے اور ان کی زلفہ دنیا کی تمام عورتوں کی ترقی سے زیادہ تیز ہے۔ اس لئے کہ وہاں مدارس کے علاوہ یونیورسٹیوں تک میں ان کی کثرت ہے، اور ان کو ہر قسم کی سہولتیں حاصل ہیں اور عقد کے معاملات میں بھی ان کے حقوق مردوں کے مساوی ہیں۔ اور ان کے زیر اثر وہ اپنے شوہر کے انتخاب میں اُسی طرح آزاد ہیں جس طرح مرد، بیوی کے انتخاب میں آزاد ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امریکہ کی عورت تمام حقوق میں مردوں کے برابر ہو جائے گی۔ ان کے قریب تریب اب یورپ کی عورت بھی آتی جا رہی ہے اور اب اکثر ملکوں میں مدارس اور یونیورسٹیوں کے داخلہ میں ان کو سہولتیں حاصل ہو رہی ہیں۔ اور جون ۱۹۱۷ء میں برطانیہ کے دارالعوام میں عورت کو حق انتخاب سے بہرہ مند ہونے کا موقعہ حاصل ہو گیا ہے اور اُنکی میں بھی یہ حق صاحب جائدادیہ عورت کو دیدیا گیا۔

مطالبہ حقوق کی تحریک میں جو ضعف کے اعتبار سے مختلف ممالک میں مختلف حالات ہیں مثلاً فرانس کے مقابلہ میں انگلستان میں زیادہ مواقع اور سہولتیں حاصل ہیں۔

اکثر مفکرین کا خیال ہے کہ عورت کی یہ رفتار بڑھتے بڑھتے حسب ذیل نتائج تک پہنچ جائے گی۔

(۱) وہ وقت دور نہیں ہے کہ عورت اور مرد دونوں کے اعمال کے لئے ایک ہی پیمانہ تسلیم کر لیا جائے اور آج کی یہ تفریق کہ مرد کے جن اعمال کو ایک نظر سے دیکھا جاتا

ہے عورتوں کے ان ہی اعمال کو دوسری نظر سے جانچا جاتا ہے اور دونوں کے یکساں اعمال پر ایک ہی حکم صادر نہیں کیا جاتا۔

مثلاً مصر میں اگر "مرد" شب میں آدھی رات تک گھر سے باہر گزارے اور اس کا عادی ہو تب بھی وہ کوئی قابل مواخذہ جرم نہیں سمجھا جاتا مگر اس کے برعکس اگر عورت کو کسی ایک دن بھی مغرب کے بعد باہر دیر ہو جائے تو متوسط گھرانوں میں یہ بہت سخت جرم شمار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مرد اپنی شادی کے معاملہ میں کسی لڑکی کی جانب رجحان طبع ظاہر کر دے تو یہ پسندیدہ بات سمجھی جاتی ہے، اور اگر اسی رجحان کی ابتداء لڑکی کی جانب سے ہو تو یہ بہت معیوب سمجھا جاتا ہے۔

مگر قریب زمانہ میں یہ طرز فکر باقی نہ رہ سکے گا اور بہت جلد دونوں کے اعمال ایک ہی نظر سے دیکھے جائیں گے، اور پس عمل کی وجہ سے ایک "صفت" مجرم سمجھی جاتی ہے اس کے اندک سب پر دوسری صفت بھی اسی طرح حقیر و ذلیل سمجھی جائے گی اور جس عمل کی وجہ سے مرد قابل تعریف سمجھا جاتا ہے۔ عورت بھی قابل ستائش قرار پائے گی۔

(۱) امور خانہ داری میں بھی عورت کو وہی درجہ حاصل ہو جائے گا جو مرد کو حاصل ہے اور وہ تدریجاً منزل کے ملے اور نظری دونوں طریقوں میں مرد کے برابر سمجھی جائیگی۔

(۲) اس کی تربیت آج کی تربیت سے بہتر طریق پر ہو سکے گی، اور وہ ترقی کے اس درجہ تک پہنچ جائے گی کہ اپنی اولاد کا نشوونما خرافاتی طریق کی بجائے علمی اصول پر کرنے لگے۔

(۳) بہت جلد اس کو شوہر کے حقوق قانونی کے برابر حقوق مل جائیں گے اور عقد و نکاح کے بارے میں اس کو وہی حقوق حاصل ہو جائیں گے جو امریکی عورت کو حاصل ہیں۔

(۴) حتیٰ کہ ضرورت کے مواقع پر اس کو سرکاری ملازمتیں بھی ملنے لگیں گی۔ مثلاً جبکہ عورت سببہ ہو اور اس کی حاجات کا کوئی سنگمراں موجود نہ ہو۔ بلکہ ضرورت اور حاجت کی کوئی قید بھی باقی نہیں رہے گی۔

بہر حال مطالبہ حقوق کی یہ رفتار بہت جلد اُن کو منزل مقصود تک پہنچائے گی بشرطیکہ وہ جو کچھ حاصل کرتی جاتی ہیں، اس کو خوبی کے ساتھ کام میں لا کر اپنے حق پہنچنے پر دلیل و برہان قائم کر دیں۔

ورنہ اگر انہوں نے حاصل کردہ حقوق کے استعمال میں ابتری اور نااہلیت دکھائی تو یہ خود اُن ہی کی راہ میں سنگسراں ثابت ہو گا۔

ہندی اور مصری عورت | اسلام نے ”ممدودے“ چند مسائل کے علاوہ اگرچہ عورت کو تمام حقوق میں مردوں کے مساوی رکھا ہے۔ مثلاً تعلیم کا حق دونوں کے لیے برابر مقرر کیا ہے۔ اپنی ملوکہ اشیاء میں قانونی تصرفات کا مردوں ہی کی طرح پورا حق عطا کیا ہے وغیرہ وغیرہ مگر علاوہ ان حقوق سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا رہی ہیں اس لیے کہ ان کے اموال کی ذمہ داری یا تو کسی قریبی عزیز کے سر ہوئی ہے اور یا کوئی وکیل ان کی طرف سے تصرف کا مختار بنتا ہے اور عورتیں براہ راست ان معاملات میں بے دخل رہتی ہیں۔ اس طرح نکاح کے معاملہ میں صرف والدین ہی مجاز کل ہیں اور اُن کی اپنی رائے کی قطعاً پریش نہیں ہے حتیٰ کہ اُن کو یہ بھی حق نہیں ہے کہ وہ ہونے والے شوہر کو ایک نظر دیکھ ہی لیں اور ولی اگر اُن سے کسی قسم کا مشورہ بھی کرنا ہے تو وہ محض ایک رسمی صورت میں اور بس نیزاً لکوا ایک لمحہ کے لیے اسکی بھی اجازت نہیں کہ وہ معمولی حیوان

کی طرح کھلی ہو اسے فائدہ اٹھا سکیں، اپنی اولاد کے ساتھ باغات کی سیر کر سکیں، اور اپنے شوہروں کے دوش بدوش تفریح گاہوں میں تفریح کر سکیں اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی ان امور کی جہالت کر بیٹھے تو گویا اس نے خود کو طعنوں اور ملامتوں کے لیے پیش کر دیا اور مصر میں بہت کم لڑکیاں یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرتی ہیں اور ان کی تعداد کے اعتبار سے ثانوی مدراس میں بھی بہت کم پائی جاتی ہیں، اور ابھی تک انہوں نے یہ بھی نہیں سمجھا کہ ان کے حقوق غصب کر لیے گئے ہیں تاکہ وہ مطالبہ کرنے پر آمادہ ہوں۔ چنانچہ اس جہل کی وجہ سے مرد خصوصاً تعلیم یافتہ مرد ان کا کما حقہ احترام نہیں کرتے اور نہ ان کے دلوں میں ان کی وقعت قائم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وہ ان (عورتوں) کے اندر ہم نشینی اور ہم جلیسی کے خصائل نہیں پاتے۔ کیونکہ یہ بات تو تب ہی حاصل ہوتی جب کہ میاں بیوی کے مزاج اور عقل و خرد میں کسی نہ کسی درجہ کا تناسب پایا جاتا۔

عورت کو اپنے حقوق کے مقابلہ میں یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ اس پر کچھ فرائض بھی عائد ہیں، اس لیے اس کو جس طرح حقوق کے لیے جدوجہد کرنا ضروری ہے اسی طرح فرائض کی ادائیگی بھی واجب ہے، درحقیقت اس کے اجتماعی فرائض مروجہ فرائض سے کسی طرح کم نہیں ہیں اور اس کی مسئولیت بھی بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ وہ گھر کے امور میں جوابدہ ہے اور حق آزادی کے استعمال میں جواب دہ ہے، پس اگر وہ اپنے ان فرائض میں کوتاہ ہے تو پھر جماعت کو بھی یہ حق ہے کہ وہ اس کے حقوق دہی میں کوتاہی اور تاخیر سے کام لے بہر حال جس قدر اس کے حصول حقوق کی رفتار تیز ہوتی جاتی ہے اسی نسبت سے اس پر فرائض کی ذمہ داری بڑھتی جاتی ہے مثلاً اگر اس کو اپنی ملک میں حق تصرف

حاصل ہو گیا ہے تو اس کے ذمہ فرض ہے کہ وہ یہ سیکھے کہ کس طرح اس میں تدبیر و تصرف کا استعمال کرنا چاہیئے اور اگر اُس کو شوہر کے انتخاب کا حق مل گیا ہے تو اس کا فرض ہے کہ قلبی رجحانات اور طبعی میلانات کے مقابلہ میں عقل و فرزانگی کو کام میں لا کر حق انتخاب سے فائدہ اٹھائے

الحاصل اگر ترقی کی رفتار یہی جاری رہی تو بہت ہی قریب وقت میں اُس کا رجحان تعلیم کی جانب بہت بڑھ جائے گا اور قوم، اور قومی حکومت، مجبور ہو جائیں گے کہ اُن کے لیے یونیورسٹیوں کے دروازے کھول دیں تاکہ تعلیم کے ذریعہ وہ سیکھ سکیں کہ اُن کے حقوق کیا ہیں جن کا انھیں مطالبہ کرنا چاہیئے اور اُن میں یہ طاقت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنی اولاد کو جسمانی، عقلی اور اخلاقی عمدہ تربیت دے سکیں۔

اسلامی نظریہ ان عورت کے متعلق ”جدید علم الاخلاق“ کے ماہرین کی جو رائے ہے سطور بالا میں واضح ہو چکی۔ لیکن اسلام، دور جاہلیت اور ترقی پذیر دور جدید دونوں سے جدا اپنا نظریہ رکھتا ہے اور اپنی مطابق فطرت ہمہ گیر اصلاح کے دائرہ میں اس مسئلہ کو وضاحت و بیان کرتا اور اخلاقی کردار میں نمایاں جگہ بخشا ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ چونکہ اسلام ”صراطِ مستقیم“ کا نام ہے اس لیے استقامت و اعتدال کی جو صفت اس کی تعلیم میں گونجی گئی ہے اس مقام پر بھی درخشاں نظر آتی ہے چنانچہ اپنے امتیازی نصب العین اور خصوصی نظام کے پیش نظر اسلام ”نے عورت کے متعلق بھی اعتدال“ کی راہ اختیار کی ہے اور فراط و تفریط کی ظلمت سے اُس کو بچایا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اسلامی ”علم اخلاق“ عورت کو مختلف حیثیات سے دیکھتا اور ہر ایک حیثیت کے موزوں مجداً مجداً احکام نافذ کرتا ہے۔

(۱) عورت انسان ہے۔ (۲) انسان ہونے کے لحاظ سے صنفِ خاص ہے پھر

(۱) عورت ایک فرد ہے۔ (۲) وہ حیاتِ اجتماعی کا ایک جز ہے۔

عورت انسان ہے | وہ کہتا ہے کہ

عورت اسی طرح "انسان" ہے جس طرح "مرد" انسان ہے اور انسانیت کے اس

وصف میں دونوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔

یا ایھا الناس انما خلقناکم من ذکور و

انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا

کبنوں اور قبیلوں میں بانٹ دیا ہے۔ (البقرہ)

و بئس منہما رجالا کثیرا و نساء

اور ان دونوں (مرد و عورت) کے درمیان

بہت کثرت ہے مرد و عورتیں رکائیں ہیں یا دی

لہذا "حقِ انسانیت میں" بھی دونوں برابر ہیں اور انسانی حقوق میں دونوں کے لیے

یکساں آزادی حاصل ہے اور مرد کے مقابلہ میں اس اعتبار سے کسی قسم کی ایسی پابندی عائد

نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے اس حق سے محروم یا مرد کے مقابلہ میں پست و مقہور سمجھی جائے۔

وطن مثل الذی علیہن بالمعص و ذن

اور عورتوں کیلئے بھی اسی طرح حقوق مردوں پر ہیں

من لباس لکم و انکم لباس لھن (البقرہ)

عورتیں تمہارے لباس میں ہیں اور تم عورتوں کے لباس

و کان صلی اللہ علیہ وسلم یقول انہما

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے

النساء شقائق الرجال

کہ بلاشبہ عورتیں (حقوقِ انسانیت میں)

مردوں کی برابر ہیں (رواہ احمد و الترمذی)

عن عثمان بن الاوص بن النبی صلی اللہ
 علیہ وسلم قال الا انکم علی نساء
 کم حقاً و لنساء کم علیکم حقاً
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
 آگاہ رہو بلاشبہ تمہارے حقوق تمہاری عورتوں
 پر ہیں اور اسی طرح تمہاری عورتوں کے
 حقوق تم پر ہیں۔ (الحديث الترمذی و نسائی)

اُس نے خیر و شر کے تمام اعمال میں مرد اور عورت کے لیے ایک ہی پیمانہ قائم کیا
 ہے اور جس پیمانہ کے ذریعہ مرد کی نیکی و بدی کا امتحان لیا جاتا ہے۔ اُسی کے ذریعہ سے عورت
 کی بھی آزمائش کی جاتی ہے۔

من عمل سیئة فلا یجزي الا مثلها و
 من عمل صالحاً من ذکراً و انثی و هو
 مؤمن فاولئك یدخلون الجنة
 یرزقون فیہا بغیر حساب
 فاستجاب لہم و رحمہم انی لا اضعی
 علی عامل منکم من ذکراً و انثی
 جو بُرا کرے گا وہ اسی طرح بدلہ پائے گا اور جو
 نیکی کرے گا مرد ہو یا عورت مگر مومن ہو تو میں بڑی
 فلاح جنت میں داخل ہوں گے (اور)
 وہاں بے حساب رزق پائیں گے۔
 پس ان کے پورے دگار نے ان کی بات مان
 لی وہ یہ کہ تم میں سے جو مرد و عورت جس قسم
 کا بھی عمل کریں گے اسکو صراطِ نہ ہونے و ڈنگا
 ۱۹۵

اور اسی بنا پر اُس نے دونوں کے لیے طلبِ علم کو یکساں فرض قرار دیا۔
 عن ابنِ طلبہ العلم فرضیۃ علی کل
 مسلم و مسلمة رجاء من غیر
 فرض ہے۔
 علم کا سیکھنا ہر مسلمان مرد و عورت پر

عن ابی ہریرۃ قال رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم تعلّموا القرآن
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن
 اور قرآن کو سیکھو اور تمام انسانوں (مرد و عورت)

والشراں وعلوا لناس فاتی
مقبوض (ترندی)
کیونکہ اس لیے کہ میں جلد تم سے جدا ہو جاؤں گا

اُس نے ازودواجی بندش "مکاح" کے مسئلہ میں بھی عورت کے اقرار و انکار کو اسی طرح آزاد دی بخشی جس طرح "مرد" کو عطا کی۔

عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ
وسلم قال لانکم الایم حتی تستاہلکم
تکلم البکر حتی تستاذن را حدیث بخاری
عن ابی ہریرہ عن امیہ قال جاء
فقدرة الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم قالت ان ابی زوجنی من ابن
اخیه لیرفع بی خبیسة قال فجعل
الامرا لہما فقال قد اباحت
ما ضعی ابی وکن اس دست ان اہم
النساء انہ لیس الی الا باء من
الامرشی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہیں
کے قول اور کنوار سی لڑکی کی اجازت کے
بغیر عورت کا نکاح جائز نہیں ہے۔

حضرت ابن ہریرہ فرماتے ہیں کہ ایک جوان
عورت رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئی
اور عرض کیا کہ میرے والد نے میرا نکاح
اپنے بھتیجے سے اس لئے کر دیا کہ اس ذریعہ سے
اپنی مالی تنگی کو دور کرے نبی اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم نے اس کو اختیار دیا کہ وہ اس نکاح کو باطل
کر دے تب اس عورت نے کہا کہ میں اس نکاح
کو باقی رکھتی ہوں اس عرض کے لئے سے میری
غرض یہ تھی کہ عورتوں کو بتا دوں کہ شریعت
نے باپ کو باغ لڑکی نکاح کے سناں پروردگار کی
نہیں دیا۔

(ابن ماجہ وغیرہ)

اور اس لیے اس نے سخت مجبور کن حالات میں جس طرح مرد کو "طلاق" کا حق دیا ہو اسی

طرح عورت کو بھی یہ حق "خلع" کی شکل میں عطا فرمایا ہے مگر بغیر شرعی یا معاشرتی مجبوری کے دونوں کو ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔

اُس نے امور خانہ داری و تدبیر منزل میں مرد کی طرح عورت کو بھی ذمہ دار قرار

دیا ہے۔

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلکم راع
وکلکم مسئول عن رعیتہ فاکلما راع
وہو مسئول عن رعیتہ والرجل راع
فی اہلہ وہو مسئول عن رعیتہ
والمرأۃ راعیتہ فی بیت زوجها وھی
مسئولۃ عن رعیتہا
(بخاری و مسلم)

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں
سب ہر شخص ذمہ دار ہے اور ہر ذمہ دار اپنی عایا
کے بارہ میں چاہا ہے پس امام راعی ہے اور
وہ اپنی رعیت کے لیے چاہا ہے اور مرد اپنے
اہل کار راعی ہے اور وہ اس کے بارہ میں
چاہا ہے اور عورت اپنے شوہر کے گھر کی
راعی ہے اور وہ اپنی متعلقہ رعیت کے بارہ میں

چاہا ہے۔

فان اسرا دافصا لک عن تواض منہما
وتشأ ویر فلا جناح علیہما
۲۲۳

پس اگر دونوں (میاں بیوی) اپنی باہمی رضا
مندی اور مشورہ سے بچے کا دودھ پھڑکے
لیں تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اور اسی بنا پر اس نے مالی، دیوانی، اور فوجداری "قانونی" حقوق میں اس کو
مرد کے مساوی ہی رکھا ہے وہ مرد کی طرح مال و جائیداد کی مالک ہو سکتی ہے اور
اس میں ہبہ، بیع، رہن اور ہر قسم کے تصرفات کر سکتی ہے وہ اپنے حقوق کے حاصل
کرنے کے لیے دیوانی عدالت میں ہر قسم کے دعاوی کر سکتی ہے وہ حدود و قصاص اور

تجزیری حقوق میں اپنے مخالف مرد پر حد جاری کر سکتی، قصاص لے سکتی، اور تعزیر اسی طرح قائم کر سکتی ہے جس طرح مرد و عورت کے خلاف کر سکتے ہیں۔
اور وہ ملکی صلح و جنگ میں سیاسی و شہری معاملات میں اسی طرح حقدار ہے جس طرح مرد و حقدار ہے۔

غرض تمام اس قسم کے معاملات میں وہ مرد ہی کی طرح سمجھی گئی ہے اور ان امور کی شہادت کے لیے آیات میراث، وصیت، ہر آیات حدود و قصاص اور آیات صلح و جنگ اور اسی سلسلہ کی تمام احادیث و جزئیات فقہیہ پیش کی جا سکتی ہیں اگرچہ یہ مختصر، اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں رکھتا، تاہم حسب ذیل شواہد قابل غور ہیں

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَدْ تَرَكَ أَبَوَانِ (نساء)
والدین اور رشتہ دار جو ترکہ چھوڑیں
مردوں کا بھی حصہ ہے اور عورتوں کا بھی
اور عورتوں کو ان کا حق ہر ادا کر دو،
مردوں کو چاہیے کہ وہ اپنی عورتوں
کے ساتھ بہترین معاشرت کا ثبوت دیں

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً
اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی
یہ ہے کہ تمہارے ہی نفوس سے تمہاری رفیقہ
حیات کو پیدا کیا تاکہ اسکے ذریعہ سے تم سکون
قلب حاصل کرو اور اس نے تمہارے درمیان
محبت و رحمت کو پیدا کیا۔

عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت

رسلم قال ان الملائكة لاتأخذ

للقوم (ترمذی) امان دے سکتی ہے۔

قال ابن عباس انی کاترین لا

حرأقی تترین لی

(رواہ ابن کثیر میناہ) وزینت کرتا ہوں جس طرح وہ میرے لیے

زینت کرتی ہے۔

نیز اس نے عورت کی تربیت کے لیے "علی اصول" قائم کئے اور اس کو جہالت خرافتی زندگی سے نکالنے کے لیے بہترین تعلیم دی۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ایما رجل کانت عناناً فاولیٰ قلمہا

فاحسن تعلیمہا وادبھا فاحسن تاو

بہما، ثم اعتقہا وتزوجہا فله

اجران (بخاری کتاب النکاح)

جس شخص کے پاس کوئی باندی ہوگی ہے اور اس نے اس کو بہتر اور عمدہ تعلیم دی، بہتر اور عمدہ

تربیت کی پھر اس کو آزاد کرے اور اپنی بیوی

بنا کر آزاد عورت کی برابر عزت افزائی

کر دی، اس کے لیے دوسرا اجر و ثواب ہو

نیز اس نے سخت ضرورت و حاجت کے وقت "عورت" کو حفاظتِ عصمت کے لیے چند شرائط و حدود کے ساتھ باہر نکلنے اور کسبِ معاش کرنے کی بھی اجازت عطا فرمائی۔

یا ایھا النبی قل لا ذواجات وبناتکم

ونساء المؤمنین یدنین علیہن من کل

بیلہن ذلک ادنیٰ ان یرفن فلا

اسے نبی اپنی بیویوں، بیٹیوں اور مسلمانوں کی

عورتوں سے کہہ دو کہ اپنے جسم پر چادر یا پیش

کر رکھنا کریں، یہ طریقہ (شریف عورتوں کے)

یوزین دکان اللہ غفوراً رحیم

۳۳
۵۹

معلوم کر لیئے گا زیادہ مناسب ہے اور پھر وہ
سنائے جانے سے غفور ظاہر ہو گی اور اللہ بخشنے
والا اور رحم کرنے والا ہے۔

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ لِيَعْلَمْنَ مِنْ ابْصَارِ
تِهِنَّ وَيُحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ
زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْحَكُنَّ
رَجْشًا حَتَّىٰ عَلَىٰ حُجُوبِهِنَّ (الایہ)
(نور)

اے بنی مسلمان عورتوں سے کہہ دو رہا نہ بھٹکتے
وقت اپنی نگاہیں پست رکھیں اور اپنی عصمت
کی حفاظت کریں اور اپنی جہانی (زینت) کو
ظاہر نہ کریں سوائے اس حصہ جس کے جو خود
بخود ظاہر ہے اور اپنی اور ٹھیلوں کے پہلو
گریبانوں پر ماریں رکھیں۔

عورت اجتماعی زندگی کا جزو ہے | اور ان تمام حقوق کے علاوہ اس نے عورتوں کو
اجتماعی زندگی کے تمام علمی، اخلاقی اور ایمانی پہلوؤں میں مردوں ہی کے برابر رکھا ہے۔

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ
أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ
وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ يَرْحَمُهُمُ اللَّهُ
ان اللہ عنہم یرحمہم

مسلمان مرد، اور مسلمان عورتیں آپس میں
ایک دوسرے کے ولی ہیں باہم گر بھلائی کی
دعوت دیتے اور برائی سے روکتے ہیں نمازیں
پڑھتے اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اور اللہ اور
اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں وہ
ہیں جن پر عنقریب اللہ تعالیٰ رحمت نازل
کرے گا۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ غالب ہست والا ہو
بلاشبہ مسلم و مومن مرد اور عورتیں اور اطاعت

ان المسلمین والمسلمات والمؤمنین

والمومنات والقنیتین والقلیات
 والصلوات والصلوات الطیبین
 والصلوات والصلوات والصلوات
 والمتصدقین والمتصدقات الصائمین
 والطیبات والطیبات فہم بحکم حفظ
 والذکر بن اللہ کثیرا والذکر لیت
 اعد اللہ لہم مغفرة واجرا عظیما
 گذار راست گفتار صبر کردار بارگاہ
 الہی میں بہت دُزار خیرات و مبرات کے
 ادا گذار، روزہ دار مرد و عورتیں، اور
 اپنی شرم گاہوں کے محافظ، اور خدا
 کی یاد میں کثیر الاذکار مرد و عورتیں اللہ
 تعالیٰ نے ان ہی کے لیے بخشش اور اجر
 عظیم کو تیار کر رکھا ہے۔

عورت، مرد سے جدا ایک صنف ہے | عورت انسان ہے عورت اپنے انسانی حقوق میں مرد
 کے مساوی ہے عورت انسانی دنیا میں ایک مستقل فرد بھی ہے اور اجتماعی زندگی کا ایک جزو
 بھی، لیکن ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ عورت، مرد سے الگ ایک مستقل "صنف" ہے
 جس کو "صنف نازک" کہا جاتا ہے۔ لہذا فطرت نے نسل انسانی میں اس "جگہ" اس کو مرد
 سے "جدا" کر دیا ہے۔ اس لیے عورت "عورت" ہے مرد نہیں ہے اور مرد "مرد" ہے عورت
 نہیں لہذا جو تمدن "عورت" کے اس وصف خاص سے متعلق معاملات اور اس کے فطری
 تاثرات و تقاضا سے بے پرواہ ہو کر اس میں بھی اس کو "مرد" کے مساوی رکھنا چاہتا ہے
 وہ قانون فطرت کی خلاف ورزی کرتا اور "خلق" کی بجائے "بدا خلقی" کا مرتکب
 ہوتا ہے۔

پس اسلام نے اپنی "اخلاقی تعلیم" میں عورت کو انسانی حقوق کے باوجود "صنفی"
 نزاکت و صنف کے اعتبار سے "مرد" کے مقابلہ میں وہی حیثیت دی ہے جو کرخت کے
 مقابلہ میں "نازک" کو ملنی چاہیے۔

اس لئے اس نے بتایا۔

ولہن مثل الذی علیہن
بالمعروف وللرجال علیہن
درجۃً
اور عورتوں کے حقوق مردوں
پر اسی طرح ہیں جس طرح مردوں
کے عورتوں پر ہیں اور مردوں کو
عورتوں پر فضیلت کا ایک درجہ
۳۴
حاصل ہے۔

اور پھر خود ہی اس درجہ "فضیلت" کی تشریح بھی کر دی۔

الرجال قوامون علی النساء
بما فضل اللہ لبعضہم علی
بعض وبما انفقوا من اموالہم
۳۵
مرد عورتوں کے سربراہ اور کارفرما
ہیں۔ اس لیے کہ اللہ نے ان میں
سے بعض کو بعض پر در خاص خاص
باتوں میں (فضیلت دی ہے۔

نیز اس لیے کہ مرد اپنا مال (جو
ان کی محنت سے جمع ہوتا ہے
عورتوں پر خرچ کرتے ہیں۔

یعنی مرد کو عورت پر ایک "درجہ حاصل ہے اور وہ درجہ قوام" سربراہی
اور کارفرمائی کا ہے اور اس فضیلت کے درجہ کے لیے "علت" بھی خود ہی بیان
فرمادی۔ تاکہ غلط کاروں کو غلط کاری کے لیے افراط و تفریط کا پیمانہ ہاتھ نہ آجائے
وہ یہ کہ یوں تو دونوں اصناف میں کچھ خاص خاص فضیلتیں ہیں جو دوسری صنف میں
نہیں ہیں مگر یہ فضیلت کہ مرد اپنی زندگی کی محنت کا سرمایہ عورت پر خرچ کرتا ہے اور

عورت بغیر محنت کے اس سے فائدہ اٹھاتی اور مطمئن زندگی بسر کرتی ہے مرد کے لیے ایک بڑی مفید بات ہے۔

نیز کون نہیں جانتا کہ ہر اجتماعی زندگی اپنے نظام میں ایک امیر کا فرما اور سربراہ کی محتاج ہے اور اس کے بغیر اجتماعی زندگی ناممکن ہے اور یہ کہ عورت بھی ایک اجتماعی زندگی کا ایک اہم جز ہے اور فطرت کی دی ہوئی صنفی کمزوریوں کی وجہ سے ریاست اور کارہ فرمائی کا درجہ حاصل نہیں کر سکتی اس لیے اس اجتماعی زندگی کے دوسرے جز "صنف کرخت" ہی کو یہ درجہ ملنا چاہیے تھا جو اس کو عطا کیا گیا۔

قرآن مجید کے "عجاز" کا یہ کرشمہ ہے کہ اس نے اسی لیے اس کی تعبیر "قوام" سے کی "مولیٰ اور آقا" سے نہیں کی۔

اور اسی لیے اس نے عورت کو "پردہ" کی تعلیم دی اور بتایا کہ "صنفی و صفا" کے پیش نظر اس کی زندگی کا سطح نظریار کوں، ہوٹلوں، چہستانوں، محفلوں، کلبوں، بازاروں کی زینت بننا اور گلگشت کرنا نہیں ہے۔

وقرن فی بیوتکم ولا تبهر
اور اپنے گھروں میں بیٹھیں اور
جہن تبهرم العجاہلۃ لاؤ
زمانہ جاہلیت کی طرح نہ بھینچیں
(نور) دوشاک نمایاں نہ کرتی پھریں۔

خطاب اگرچہ ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے لیکن ممانعت کی علت سب کو حاوی ہے اور گھر میں بیٹھ رہنے سے مراد بھی یہ ہے کہ بلا صحیح ضرورت نہ حاجت کے نہ نیت کی نمائش کی خاطر نہ نکالیں نہ یہ کہ چہار دیواری سے

کسی حال میں نہ نکلیں۔

اور پھر نکلتے کی اجازت کو بھی ان پابندیوں کے ساتھ متقید و مشروط کر دیا۔ جو غصہ بصر اور ستر زینت بذریعہ جلباب و خمار، میں بیان کی گئیں۔ اس لیے اگر صحت کی بقا کے لیے تفریحی مقامات میں جائیں تو ان مقامات میں محرم کی معیت اور پردہ کی ان تمام شرائط کا لحاظ ضروری ہے جو اسلام نے بقاء و حفاظت عصمت کے لیے اس کے ذمہ قرار دی ہیں۔

در نہ تو اس سے کہا گیا ہے۔

الم آة حودة فاذا خرجت	رسول الله صلى الله عليه وسلم نے
استشس فيها الشيطان	فرمایا کہ عورت پر وہ کی چیز ہے جب
(ترمذی)	وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان اس کے
	پیچھے تاک لگا رہتا ہے۔

لا یخلون رجل بامراته الا	رسول الله صلى الله عليه وسلم نے
كان ثالثهما الشيطان	ارشاد فرمایا کہ جب کوئی اجنبی
(ترمذی)	عورت سے تنہائی میں ملتا ہے
	تو ان کے درمیان شیطان تیسرا
	ہوتا ہے۔

اور عورت کی صنفی کمزوری کو بھی نہایت عمدہ سیرایہ میں ظاہر فرما دیا۔	
قلن ومانعنا ویننا وعقلنا	عورتوں نے عرض کیا یا رسول اللہ
یا رسول الله قال ایس	عقل و دین کے اعتبار سے مردوں

شہادتہ السراۃ مثل نصف
 شہادتہ المجل قلن بلی
 قال فذلک من نقصان
 عقلہا ایس اذا حاضت
 لم تصل ولم تصم قلنا بلی
 قال فذلک من نقصان دینہا
 کے مقابلہ میں ہم میں کیا کمی ہے
 آپ نے فرمایا کہ (صنفی کمزوری
 کی وجہ سے) کیا تمہاری گواہی مرد
 سے نصف نہیں رکھی گئی یعنی ایک
 مرد کی بجائے دو عورتیں شہادت
 دیں (عورتوں نے کہا) بے شک
 فرمایا یہ نقصان عقل کی دلیل ہے
 اور کیا تم ایام کے زمانہ میں نماز
 اور روزہ سے محروم نہیں ہو عورتوں
 نے عرض کیا۔ بے شک۔ فرمایا یہ
 (بخاری جلد اول ص ۲۱۴ فتح الباری ص ۲۲۴) دینی کمزوری ہے۔

بیشک اسلام نہ اس افراط کی اجازت دیتا ہے جو "آزادی حقوق" کے نام پر
 یورپ اور یورپ زدہ ملکوں میں عکاپائی جاتی ہو اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے عورت کی
 جسمی مساوات کے ساتھ ساتھ "صنفی مساوات" کو بھی تسلیم کر لیا ہے مگر اس غیر فطری اور
 خطر رستن کی بدولت "معاشرتی" زندگی کی بربادی کے جو عام مظہر ان ملکوں میں نظر
 آتے ہیں۔ اس کی صداقت کے لیے خود ان ملکوں کی حکومتوں کی رپورٹیں اور اخلاقی
 مصلحین کی تحریریں اور تقریریں زندہ شہادت ہیں۔

اور نہ وہ اس "تفریط" کا قائل ہے جس کی بدولت جہالت کے ہاتھوں عورت کے
 ساتھ ایک "باندی" "ملوکہ" یا حیوان کا سا سلوک کیا جائے۔

بلکہ وہ "عورت" کا رتبہ بلند کرتا اور اُس کو انسانی حقوق میں مرد کے مساوی درجہ دیتا ہے، اور ساتھ ہی "مغنی خصوصیات" کے اعتبار سے بعض معاملات میں (مرد) کو اُس پر درجہ فضیلت بھی بخشتا ہے، وہ ایک طرف اگر عورت کو مرد کی انفضلیت کے انکار سے باز رکھتا ہے تو دوسری جانب مرد کو اُس فضیلت سے ناجائز فائدہ اٹھانے سے روکتا اور فضیلت و قوانین کے بیجا استعمال کے ذریعہ جبر و استبداد اور وحشیانہ سلوک سے باز رکھتا ہے اور اس طرح دونوں کے درمیان صحیح توازن قائم کر کے عدل و انصاف کی راہ چلتا ہے۔

قل من سول اللہ علیہ وسلم استوصوا
بالنساء خیراً (تشفیق علیہ)
خیرکم خیرکم لاهلہ وانا خیرکم
لاہلی ما اکرم النساء الا کریمہ
ولا اھاھن الا لیم
رسول اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورتوں
کے بارے میں بھلائی اور بہتری کا سب سے بہتر طریقہ
تم (مردوں) میں سے بہترین وہ مرد ہے
جو اپنے اہل کے حق میں بہتر ہے اور میں
خود اپنے اہل کے حق میں بہترین ہوں اور
کی عزت و حرمت دی کرتا ہے جو خود
شریف ہو اور عورتوں کی تعظیم دی کرتا
(عن عائشہ)
ہے جو خود ذلیل اور کمینہ ہو۔

اور جس طرح وہ عورتوں اور مردوں کے حقوق پر بحث کرتا ہے اور دونوں جنسوں کو ایک دوسرے کے حقوق کی حفاظت و صیانت کا سبق سکھاتا ہے اسی طرح دونوں کو ان کے مخصوص فرائض کی طرف بھی توجہ دلاتا، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایسا کرنے سے ہی "جماعتی فلاح و خیر" کی راہ مکمل کی جاسکتی ہے۔

ولا تمننوا ما فضل اللہ بہ بعضکم
اور تم (مرد و عورت) کو ایک دوسرے

علی بعض اللہ جل نصیب مما کے مقابلہ میں جو فضیلت خدائے
 اکتسبوا للنساء نصیب مما تعالیٰ نے دی ہے اُسکی آرزو نہ کر دکر وہ
 اکتسبوا وسئلوا اللہ من فضله تم کو کیوں نہ ملی۔ مردوں کے لئے اپنے
 ان اللہ کان بکل شیء علیما عمل کا حصہ ہے اور عورتوں کے لئے
 اپنے عمل کا، اور اللہ سے اُس کے فضل
 کو طلب کر دے۔ اللہ تعالیٰ ہر شے کا

(نسار) (حقیقی) عالم و دانہ ہے۔

یعنی عورت کے صنفی اوصاف، ولادت، تربیت اولاد، امور خانہ داری کی
 ولایت، اور صنفی معاشرتی معاملات ہیں، اور مرد کے صنفی اعمال مثلاً کسب معاش کی
 ذمہ داری، جماعتی زندگی میں (توام) سربراہ کار ہونے کی خصوصیت، میدان جنگ
 میں عمومی دفاع کی ذمہ داری، اہل و عیال کی عمومی صیانت و حفاظت ہیں ان معاملات
 میں دونوں میں سے کسی صنف کو اپنے فرائض میں صنفِ مقابل کی فطری خصوصیات کا
 آرزو مند ہونا چاہیے، اور خدائے تعالیٰ کی دی ہوئی ان خصوصیات میں اپنے اپنے فرائض
 کو صحیح اور حقیقی وفاداری کے ساتھ انجام دیتے ہوئے اُس کے فضل و کرم کا خواہشمند رہنا
 چاہئے کہ وہی ہر شے کی حقیقت کا دانہ ہے اور اُسی نے جماعتی مصالح کے لحاظ سے ہر صنف
 کو خصوصی اعمال و کردار بخشے ہیں،

نیز انتخابات میں رائے دہی، ملازمتوں میں تقرری اور محسٹریٹی وغیرہ امور جو آج
 مساوات، اور حقوق، نسوان کے سلسلہ میں جدید روشنی اور ارتقاء سماج کے نام سے
 پیش کئے جا رہے ہیں یا پینچ کی نگاہ میں یہ نئی چیزیں نہیں ہیں اور نہ صرف جدید تہذیب

و تمدن یاد اعلیٰ نشود ارتقا کی پیداوار بلکہ ہزاروں سال پہلے ہی دنیا ان مناظر اور ان کے انجام کو دیکھ چکی ہے۔ عراق یا بابل کے صفحہ تاریخ پر نظر ڈالئے اور پڑھئے۔

عورت کو مسیو پٹامیہ (عراق یا بابل) میں تقریباً وہی مرتبہ حاصل تھا جو مرد کو تھا۔ تجارت مردوں اور عورتوں دونوں کا کام تھا۔ محسٹریٹ، گورنر، جج، دونوں ہوتے تھے تحریر سے دونوں واقف، اور تحریر دونوں کا پیشہ تھا دونوں مندریں دلاتاؤں کی خدمت کو عہدے پر مامور ہوتے تھے، اور تجارتیں امیر کبیر ہوتی تھیں، اور سوسائٹی میں بڑی متزز سمجھی جاتی تھیں، سو خلاصہ یہ کہ علاقہ مسیو پٹامیہ (عراق) کی ریاستیں ان حیثیتوں سے بالکل آج کل کی نمونہ تھیں۔

لیکن عراق کی یہی تاریخ بتاتی ہے کہ صنفی تقسیم کے قانونِ فطرت کو توڑ کر عراق نے اپنی معاشرتی اور گھریلو زندگی کو تباہ کر لیا تھا اور عورتوں کے درمیان عصمت اور بے عصمتی ایک اضافی شے ہو کر رہ گئی تھی۔

حقوقِ نسوان کے جدید و قدیم رجحانات کے اظہار کے بعد خلاصہً یہ ہے کہ عورت کے بارہ میں یہ انصاف ضروری ہے کہ وہ انسان سمجھی جائے اور یہ مان لیا جائے کہ اس کے بھی انسانی حقوق ہیں اور اس پر کچھ فرائض بھی ہیں اور مساوات کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت، مرد کی تمام معاملات میں مساوی ہو جائے کہ معیشت کے پیشے اور ملازمتیں تک کرنے لگے، اس لئے کہ اگر عورتیں ان امور میں مشغول ہو جائیں گی تو وہ گھر کی سعادت کھو بیٹھیں گی، اور اولاد کو تباہ کر ڈالیں گی، بلکہ مقصد یہ ہے کہ عورت، مرد کی شریکِ زندگی بن جائے، امورِ خانہ داری کی تدبیر کرے، اولاد کی مصالح کا انتظام کرے، مرد اس کو سمجھنے لگے اور وہ مرد کو اور دونوں کے درمیان ازدواجی خوشگواریاں کا صحیح احساس پیدا ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ یہ مفید اور صحیح تعلیم کی بغیر ناممکن ہے۔

ہم عورت کے حقوق میں یہ بھی جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جس حد تک اُس کو اُس کے معاملات میں اجازت دی ہے اور دنیا سے بصیرت حاصل کرنے، اور اُس کے نشیب و فراز جاننے کو جن شرائط و حدود کے ساتھ حلال بتایا ہے اُس سے وہ پوری طرح فائدہ اٹھا سکے۔ خلاصہ یہ کہ اُس کے ساتھ انسانوں کا سامعہ ہونے لگے، مال و متاع کا سامعہ نہ کیا جائے اور یہ کہ مرد کا اُس پر جابرانہ تسلط باقی نہ رہے، کہ چپ جی جا یا بغیر کسی سبب کے اُس کو طلاق دیکر باہر کر دیا، اور قرآن عزیز اور احادیث رسول کی بیان کردہ شرائط عدل سے بے پردہ ہو کر بلکہ اُن کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک سے زائد شادی کرنے کی اجازت سے فائدہ اٹھالیا۔ اور دوسری کو معلق کر کے اُس کی زندگی کو تباہ کر دیا۔

اور یہ بھی لحاظ رکھا جائے کہ لڑکی کی شادی کے بارہ میں والدین تنہا اپنی رائے سے کام نہ لیں بلکہ جس کے شریک زندگی کا انتظام کر رہے ہیں صحیح حیا و شرم کے ساتھ اُس کی مشورہ کر لیں، اور اُس کی مرضی کے خلاف کسی کے ساتھ اُس کو شادی پر مجبور نہ کریں، البتہ اُس کو زندگی کے نشیب و فراز سمجھائیں، اور نصیحت کے ذریعہ اُس کی صحیح رہنمائی کریں۔

اس سلسلہ میں حقیقی خدمت یہ ہے کہ اُس کے لئے دینی اور دنیوی اور معاشرتی تعلیم کے ساتھ ساتھ اخلاقی تعلیم لازمی کر دی جائے تاکہ نیک عمل اُس کی عادتِ ثانیہ بن جائے، اور وہ خدائے تعالیٰ اور مخلوق دونوں کے حقوق سے بہرہ ور ہو سکے اور اُس کی امید و بیم کا تعلق صرف اللہ تعالیٰ ہی سے وابستہ ہو جائے۔

اگر ہم اس طریق کار کو اختیار کر لیں، تو پھر عورت صحیح معنی میں عورت بن جائے اور اُس کی صلاحیت سے کئی، اور قوم کی فلاح و بہبود پر بھی اچھا اثر پڑے اور وہ کامیابی اور کامرانی کے پہلے پائے۔

فرض » فرض « کا استعمال عموماً »حق« کے مقابلہ میں ہوتا ہے یعنی اگر ہمارے ذمہ ایک شخص کا کچھ جانتا ہے تو وہ (کچھ) شخص کے لئے حق ہے اور ہمارے لئے فرض۔

گذشتہ اوراق میں »فرض« کو ہم نے اس معنی میں استعمال کیا ہے، مگر سب اوقات »حق« کے مقابل کا لحاظ کئے بغیر بھی اُس کو استعمال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اُس نے »اپنا فرض« ادا کر دیا، یا فرض، ہم کو یہ »حکم« دیتا ہے، تو ظاہر میں یہاں »حق« کا مقابلہ ملحوظ خاطر نہیں ہوتا لیکن باریک بینی سے تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو حاصل بھر بھی یہی ہے کہ وہ حق کا مقابل ہے مثلاً ایک والدِ شخص کے پڑوس میں ایک غریب دنا دار خاندان کی نوجوان ناکھڑا لڑکی کی شادی اس نے نہیں ہو سکتی کہ والدین محتاج ہیں اور انتقام سے معذور اس متبول نے یہ حال معلوم کر کے اپنے صرف سے اُس کی شادی کر دی، اور لڑکی کے والدین کو گنے والی تباہی سے بچا لیا اب جس شخص نے بھی اس حقیقت حال کو جانا اُس نے کہا کہ صاحبِ دولت نے اپنا فرض ادا کر دیا، حالانکہ اُس غریب خاندان کا اس متبول کے ذمہ نہ کچھ فرض چلے تھا اور نہ کوئی حق اُس کے ذمہ عائد تھا تاہم »فرض« کا لفظ غلط استعمال نہیں کیا گیا اس لئے اس مسئلہ کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ قدرت نے اُس کی سرپرستی پر غریب سہا یہ کا حق مقرر کیا ہے پس جب وہ اُس سے سبکدوش ہوتا ہے تو درحقیقت اپنا (فرض) ہی ادا کرتا ہے۔

اور بعض علماءِ اخلاق کا خیال ہے کہ اخلاق کے جس عمل پر »وجدان« آمادہ کرے اس کا

نام »فرض« ہے۔

ذرائع کی تقسیم کا اسلوب کیا ہونا چاہئے؟ علماءِ اخلاق کا اس میں اختلاف ہے بعض

نے اس کی تقسیم حسب ذیل طریقہ پر کی ہے۔

(۱) فرائض شخصیتہ۔ یعنی کسی شخص کی اپنی ذات پر جو فرض عائد ہوتے ہیں۔ مثلاً پاکیزگی اور پاکدامنی وغیرہ۔

(۲) فرائض اجتماعیہ۔ یعنی کسی شخص پر اپنی جماعت کے فرائض، جیسے انصاف، اور احسان وغیرہ۔

(۳) انسان پر خدائے تعالیٰ کے فرائض۔ جیسا کہ عبادت الہی اور اعترافِ عبودیت اور دیگر حقوق اللہ۔

درحقیقت یہ تقسیم جامع و مانع نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک کے بارہ میں بھی اگر باریک بینی سے کام لیا جائے تو ان میں اقسام میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ دیا جاسکتا ہے مثلاً ”صفائی“ اس حیثیت سے شخصی فرائض ہے کہ اس شخص کو فرد کی راحت و صحت اس پر قائم ہے لیکن اسی عمل کو جب ہم اس حیثیت سے دیکھیں کہ فرد کی صحت و راحت کا اثر جماعت پر بھی پڑتا ہے تو یہ اجتماعی فرائض بن جاتا ہے، اور اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ ایسا کرنا خدائے تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے تو یہی خدائی فرائض ہو جاتا ہے۔

اور بعض علماء نے اس کو صرف دہر پر تقسیم کیا ہے۔

(۱) ایسے محدود فرائض، جو ہر ایک شخص پر یکساں عائد ہوں، اور ہر ایک کو ان کا مکلف بنایا جاسکے، نیز ان کے لئے ”قومی قانون“ وضع کیا جاسکے اور اگر کوئی شخص ان کی خلاف ورزی کرے تو اس پر سزا کے لئے بھی قوانین وضع ہو سکیں۔ مثلاً یہ حکم کیا جائے کہ ”قتل نہ کرو“ چوری نہ کرو۔

اس قسم کے فرائض میں اخلاق، اور قانون، دونوں کا مطالبہ مساوی ہے۔

(۲) غیر محدود فرائض، ان کا کسی بھی قوم کے وضع قوانین کے تحت میں آنا ناممکن ہے

اور اگر اُن کو وضع کرنے کی سہی بھی کی جائے تو سخت نقصان کا باعث ثابت ہوں، اور یہ سہی نہیں ہو سکتا کہ اُن کی کسی مقدار کو معین کیا جاسکے۔ مثلاً ”احسان“ کہ اس کی مقدار و اندازہ کا معیار زمانہ، مقام، اور افراد و اشخاص کے ظرف کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔

پہلی قسم ایسے بنیادی فرائض پر مشتمل ہے جن پر ”جماعت“ کے بقا کا انحصار ہے اور اگر ان کو نظر انداز کر دیا جائے اور اُن پر کڑی نگرانی نہ رکھی جائے تو جماعت کا حال کبھی درست اور اصلاح پذیر نہیں ہو سکتا، اور ہر وقت ہلاکت اور تباہی کا خطرہ ہے اور دوسری قسم اُن فرائض سے متعلق ہے جس پر ”جماعت“ کی ترقی اور بہبود کا مدار ہے۔

مگر پہلی قسم جس قدر اہم ہے دوسری قسم اُسی قدر بلند اور عظیم المرتبہ ہے، اس لئے کہ پہلی قسم پر قانون کی دسترس ہے اور اُس کا نفاذ انسانی قانون کی راہ سے کیا جاسکتا ہے لیکن دوسری قسم اُس سے بالاتر ”وجدان“ اور ”ضمیر“ کے زیر اثر ہے اور اُس کے نفاذ کا معاملہ قانونی دسترس سے باہر ہے۔ مثلاً انصاف پہلی قسم میں شامل ہے اور احسان دوسری میں۔ اور ظاہر ہے کہ اگر انصاف پر جماعتی زندگی کا انحصار ہے تو احسان جماعتی اساس و بنیاد کی مضبوطی اور استحکام کا باعث ہے اور اس کا وجود انصاف کے وجود کے بغیر ناممکن۔ تاہم انصاف، قانونِ وضعی کے زیر اثر ہے مگر احسان اُس سے بالاتر صرف وجدان اور ضمیر کے زیر فرمان۔

یہ بھی واضح رہے کہ لوگوں پر ”فرائض“ کا بار مختلف صورتوں سے عائد ہوتا ہے اس لئے کہ زندگی کے حالات میں سے ہر ایک حالت ایک مستقل فرض کو چاہتی ہے۔

در اصل اس دنیا کے لئے انسان کی مثال ایسی ہے جیسا کہ کشتی کے لئے دریا اور لشکر کے لئے لشکر۔

غرض ہر ایک انسان کا دنیا، انسانی پر کچھ حق بھی ہے اور اُس پر دوسروں کے لئے

کچھ فرض بھی عائد ہوتا ہے۔ اور جبکہ انسانی زندگی اپنی کیفیات و حالات کے اعتبار سے مختلف صورتیں اختیار کرتی رہتی ہے تو اس سے یہ فرائض بھی مختلف صورتوں اور حالتوں میں وجود پذیر ہوتے ہیں۔ مثلاً

(۱) باعتبار امارت و غربت اور توسط معیشت

(۲) بلحاظ راہی و رعیت

(۳) باعتبار اعمال و داعی مثلاً معلیٰ، تضار، اور انصاف

(۴) اور بلحاظ حرفہ و پیشہ مثلاً حدادی، خیالی، اور تجاری وغیرہ

یہی وجہ اور اعتبارات ہیں جو فرائض میں اختلاف کا باعث بنتے ہیں، اس لئے کہ جو چیز حاکم پر فرض ہے وہ رعیت کے فرض سے الگ اور جدا فرض ہے اسی طرح جو فرض مالدار پر عائد ہے وہ اس فرض سے الگ ہے جو غریب پر عائد ہوتا ہے۔

بہر حال ایک انسان کے لئے ازیں ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو انجام دے اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں کسی فرض کو بھی حقیر نہ جانے، کیونکہ بہت سے چھوٹے چھوٹے فرض عموماً کسی بڑے فرض کے لئے مدار ثابت ہوتے ہیں۔

مثلاً شارع عام یا گلی کو چوں میں جہاز دوسنے والے کے فرض کو کبھی بھی ہم کو حقیر اور ذلیل نہ سمجھنا چاہئے، اس لئے کہ اس چھوٹے سے فرض پر اکثر انسانوں کی زندگی کا مدار اور ان کی تسکینی کی بہتری کا انحصار ہے، اور بسا اوقات لکڑی کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے کو توڑ دینا کبھی سارے کشتی کے ڈوب جانے کا باعث بن جاتا ہے، جیسا کہ مسکان کی لکڑی کو توڑ دینا کھینکنا، یا ایک چھوٹے سے بڑے کے گم ہو جانے سے جہاز کا چلنے چلنے رک جانا مثلاً زینلیک کا گم ہو جانا۔

ادائیگی فرض | ہر ایک انسان کے ذمہ ضروری ہے کہ وہ اپنے فرض کو ادا کرے، اس لئے کہ

وہ اس دنیا میں صرف اپنے ہی لئے زندہ نہیں ہے بلکہ اپنے اور دنیا و انسانیت، دونوں کی خدمت کے لئے زندہ ہے، اور اس خدمت کی سعادت، ادا فرض ہی سے انجام پاتی ہے پس ایک عالم کا اپنے خاندان، اور اپنے مدرسہ، کے فرائض کو بخوبی ادا کرنا، اُس کے والدین کی سعادت و راحت کا باعث ہے اور ایک صاحبِ دولت کا اپنے تمول کی وجہ سے عائد شدہ فرض کو شفا خانے تعلیمی اداروں کے لئے اوقات وغیرہ کی شکل میں ادا کرنا انسانوں کی راحت کا سامان مہیا کرتا ہے اور اس کے برعکس چور اور شرابی کا وجود فرائض شکنی کا حامل، قانون مذہبی و ملکی کی متہنک کا باعث اور پبلک کے مصائب و بدبختی کا موجب بنتا ہے۔

غرض عالم کی بقا اور اس کی ترقی کا انحصار صرف ادا فرض پر ہے کیونکہ اگر قومیں اپنے تمام فرائض سے سبکدوش ہو جائیں، یا اُن میں کوتاہی کرنے لگیں تو یہ سارا عالم تباہ ہو کر رہ جائے مثلاً اگر قرضدار اپنے قرضخواہ کا قرض ادا کرنے سے انکار کر دیں، اور طلبہ علم، علم سیکھنے سے اور اہل خاندان اپنے خاندانی فرائض کی ادائیگی چھوڑ بیٹھیں تو اس دنیا پر بہت جلد فنا کے بادل گھر جائیں اور تھوڑے ہی عرصہ میں وہ تباہ و برباد ہو کر رہ جائے، لہذا کسی قوم کی ترقی اور نشوونما اُس کے ادا فرض ہی سے پہچانی جاتی ہے۔

ازہیں ضروری ہے کہ ہم فرض کو ”فرض“ سمجھ کر ادا کریں اور یہ سمجھ کر ادا کریں کہ یہ ہمارے ضمیر کی آواز ہے کسی لالچ و طمع، یا حصولِ شہرت کی غرض سے نہ کریں، جو لوگ نیکی یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ آج ہم اس کے ساتھ کریں گے تو کل یہ ہمارے ساتھ کرے گا وہ ایسے تاجر ہیں جو آج فروخت کرتے ہیں اور کل اُس کی قیمت وصول کر لیتے ہیں۔

ہماری ”مثیل اعلیٰ“ تو یہ ہونی چاہئے کہ ہم ترقی میں اس قدر بلند ہو جائیں کہ لوگوں کے ساتھ حسنِ سلوک کرنے میں ایسا لطف آنے لگے جیسا کہ کسی شخص کو اپنے ساتھ بھلائی

ہوتے دیکھ کر لذت و لطف آتا ہے، ابو العلاء مرقی نے کیا خوب کہا ہے۔

فلا هطلت على دكا باس من سحائب ليس تنظم البلاد
عجہ پر اور میری زمین پر وہ بادل نہ برس جو اپنی بارانی میں شہروں کو شامل نہ کریں
بلکہ بار دوی تو اس سے بھی آگے کہتا ہے۔

ادعوالی الدار بالتصاؤل ظماء احق بالسی لکنی اخو کسم
میں باوجود پیاسے ہونے، اور سیرابی کا سب سے زیادہ استحقاق رکھنے کے لوگوں کو اپنے
گھر و عورت دیتا ہوں کہ تمہیں اور سیراب ہو جائیں (علائکہ میں خود پیاسا ہوتا ہوں اور
سیرابی کا زیادہ مستحق ہوں) اس لئے کہ میں بہت سخی واقع ہوا ہوں۔

اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ ادا و فرض اکثر ہمارے لئے سخت مصائب
کا باعث بن جاتا اور جدید آلام کو پیش کر دیتا ہے بلکہ ہم سے زبردست قربانی اور فداکاری کا طالع
ہوتا ہے تو اس وقت ہم کو ہراساں اور بزدل نہیں ہونا چاہئے بلکہ ”ادا و فرض“ پر ثابت قدم رہتے
ہوئے فداکاری اور مصائب و آلام کے هجوم کو لبیک کہنا چاہئے۔

مثلاً ایک منصف حاکم کبھی اپنے دوست اور عزیز کے خلاف حکم دینے پر مجبور ہوتا ہے
حالانکہ ایسا کرنے سے اُس کو سخت اذیت پہنچتی ہے اور کبھی انصاف مجبور کر دیتا ہے کہ وہ دوست
کو دشمن بنالے اور سخت سے سخت مصیبت کا ہدف بن جائے۔

یا ایک سپاہی، قوم پر فدا ہونے کے لئے اپنی جان تک کو خطرہ میں ڈال دیا کرتا ہے
اور گرداب میں بھنس جانے والی کشتی کے، ناخدا پر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ اس وقت تک
کشتی سے جدا نہ ہو جب تک کشتی میں بیٹھے ہوئے تمام انسان کسی حفاظت کی جگہ منتقل نہ ہو جائیں
اور اس کے لئے جان پر کھیل جانا ضروری ہوتا ہے کیونکہ وہ کشتی والوں کا نگہبان ہے۔

اور بعض مرتبہ ایک شخص کا صاف صاف اپنی رائے ظاہر کر دینا اور اس کے کوئی بنیادی دلائل پیش کرنا اُس کو منصب وغیرہ تک سے محروم کر دیتا اور اُس کو ہر قسم کے جائز فائدہ سے ناامید کر دیا کرتا ہے تاہم ان تمام امور میں جس تدریجی مصائب و آلام پیش آئیں برضا و رغبت ظن کو انگیز کرنا اور اُن پر قربان ہو جانا چاہئے، اور بغیر خوف و خطر قلب و ضمیر کے فیصلہ کو تمام نتائج پر فوقیت دینی چاہئے۔

اللہ دو باتوں پر خصوصیت سے توجہ دلانا ضروری ہے اس لئے کہ اکثر ان ہی سے متعلق لوگ غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

اول یہ کہ ”قربانی“ بذات خود کوئی مقصود شے نہیں ہے، اور نہ وہ خود کوئی ”غرض و غایت“ ہے جس کا حاصل کرنا انسان کی زندگی کا مقصد ہو، بلکہ وہ ایک ستراسرینج و الم ہے جس سے اُس وقت تک بچتے رہنے کی سعی کرنی چاہئے جب تک اُس کے بچنے کوئی غیر و فلاح کا مقصد نہ ہو۔ لہذا تارک الدنیا راہبوں کا یہ عمل کہ اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ نعمتوں سے نفس کو محروم کر دینا، اور صرف دکھ کو ثواب سمجھ کر پلاس و ٹاٹ کا لباس پہننا اور انسانی آہ و بکا سے کٹ کر پہاڑوں اور غاروں میں جا بیٹھنا، ایک ایسی غلطی ہے جس سے نہ دین راضی نہ عقل خوش۔

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کی نذر کو رد فرمایا تھا جس نے دھوپ میں کھڑے ہو کر روزہ پورا کرنے کی ”نذر“ مانی تھی، آپ نے فرمایا کہ ”روزہ“ پورا کر دو اور دھوپ میں ہرگز کھڑے نہ ہو، اور یہ اسی لئے کہ اللہ تعالیٰ نے خواہ مخواہ نفس کو عذاب میں مبتلا کرنے کو اپنے تقرب کا باعث نہیں بنایا، اور نہ محض مشقت اللہ تعالیٰ کی رضا کا سبب ہو سکتی ہے بلکہ اُس کی رضا کا تعلق نیک عمل سے ہے جو کبھی مشقت و تکلیف کا باعث بھی

بن جاتا ہے، اور عام طریقہ سے لوگوں کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ "الثواب علی قدر المشقۃ" ثواب مشقت و تکلیف کی مقدار سے ملتا ہے۔ یہ قول صرف اس جگہ صحیح ہو سکتا ہے کہ "عمل مقصود" خیر مواد پر مشقت و تکلیف کے حاصل نہ ہو سکتا ہو۔

(۲) ہر ایک "فرض" کے لئے ہر قسم کی قربانی ضروری نہیں ہے بلکہ فرض اور قربانی کے درمیان "مقابلہ" کرنا چاہئے، کیونکہ یہ عقل کی بات نہ ہوگی کہ دانستوں کی تکلیف سے بچنے کے لئے انسان اپنی زندگی قربان کر دے۔ البتہ عمدہ اور کثیر پھل حاصل کرنے کے لئے درخت کی شاخ تراشی عقلاً ایک ضروری بات ہے۔

اس لئے جب کبھی کوئی خیر "جس کے لئے ہم علی جد و جہد کر رہے ہیں" قربانی سے بلند تر ہو تو ایسی حالت میں اُس قربانی کا پیش کرنا زلیں ضروری ہے پس ایک مریض کے ازالہ مرض، اور اُس کے خاندان کے لئے مسرت و خوشی کے سامان پیدا کرنے، کے لئے طبیب کا بے خواب ہونا، اور گرم و سردی کی تکلیف اٹھانا فرض ہے، اسی طرح لوگوں کی ہدایت کے لئے کسی کتاب کی تصنیف و تالیف، اور اُن کی خیر و فلاح میں اضافہ کی خاطر جدید اکتشافات کے لئے ایک عالم کا اپنی لذت و راحت کو قربان کر دینا، فرض ہے اور ایک سپاہی کا فرض ہے کہ وہ اپنی قوم کی حیات و بقا کے لئے خود کو قربان کر دے ان کے علاوہ اور ہزاروں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

"فرض" اور "قربانی" کا یہ مقابلہ کبھی تو صرف معمولی نظر و فکر اور سرسری بحث کی

لئے قرینہ کی ایک حدیث میں ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ من انس تاں قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان عظم الجراۃ مع عظم البلاۃ (الحديث) یہ اور اسی قسم کی دوسری احادیث میں بھی اسی حقیقت کا اظہار مقصود ہے۔

انجام پا جاتا ہے اور کبھی اپنے حسنِ قبح میں قریب قریب ہوازن ہونے کی وجہ سے باریک بینی اور غور و فکر کا محتاج ہوتا ہے۔ مثلاً دونوں کے حسن یا دونوں کے قبح میں اگر قریباً ۱/۲ سے ۱/۳ تک کی نسبت پائی جاتی ہو تو ایسی حالت میں کسی ایک کو ترجیح دینا نہایت مشکل ہے یعنی فرض میں اگر ۱/۲ درجہ کی "خیر" پائی جاتی ہے اور اس کے لئے ۱/۳ درجہ کی قربانی کی جائے تو ایسی صورت میں انتہائی غور و فکر اور دررس انجام دینی کو کام میں لانا ضروری ہے محض سرسری فیصلہ باعثِ سعادت نہیں ہو سکتا۔ ادا فرض کے لئے از بس ضروری ہے کہ اول سعی بلیغ کے ذریعہ یقین حاصل کرے کہ حق کا رخ کس جانب ہے اور یہ کہ اس کے لئے قربانی بلاشبہ باعثِ سعادت اور موجبِ خیر ہے اس کے بعد فرض سامنے آ جاتا ہے اور اس کی ادا لازم و واجب قرار پاتی ہے کیونکہ یہ بنیادی حقیقت جبکہ ناقابلِ انکار ہے کہ "فرد" جماعتی اور قومی جسم کا ایک "عضو" ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ قومی جسم کے دیگر اعضاء اگرچہ مصیبت و درد میں مبتلا رہیں اور کوئی خاص عضو راحت و سکون میں رہے کیا یہ ممکن ہے کہ اعضاء جسم کو غذا سے یکسر محروم رکھتے ہوئے ایک عضو تنہا تمام غذا کا مالک ہو جائے۔ اور جب تک حق متکشف نہ ہو جائے مسلسل اس کے لئے سعی رہے۔ اور جب اُس پر یہ واضح ہو جائے کہ قربانی باعثِ خیر و فلاح ہے تو اُس وقت اُس کو پیش کرنا اہم فرض بن جاتا ہے۔ کیونکہ یہ امر درِ روشن کی طرح ظاہر ہو چکا ہے کہ "فرد" جماعتی اور قومی جسم کا ایک عضو ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ دیگر اعضاء جسم کے درد و مصیبت میں مبتلا ہونے کے باوجود ایک عضو راحت و آرام میں بسر کر سکے۔ اور کوئی عضو بھی اس طرح تمام غذا کا مالک نہیں ہو سکتا کہ باقی تمام اعضاء بھوک کی مصیبت میں مبتلا رہیں۔

غرض جس قدر مقصد و نصب العین بلند سے بلند تر ہوتا جائے گا اُس کے لئے اُسی درجہ

کی قربانی پیش کرنا۔ بڑے سے بڑا فرض قرار پائے گا۔

زندہ قوموں کا یہی دستور ہے کہ سلب آزادی کے مقابلہ اور قومی شخصیت کے بقا اور تحفظ کے لئے اپنے ہزاروں اور لاکھوں نو بہنوں کو قربان کر دیا کرتی اور اپنے اہم مقصد کے پیش نظر سخت سے سخت قربانی، اور زیادہ سے زیادہ مصارف و اخراجات کو بیچ سمجھتی ہیں چنانچہ بڑے بڑے رہنماؤں کی ”سیرت“ اسی قسم کی قربانیوں کا پیش بہاؤ خیرہ ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ جب تک عظیم الشان قربانیاں پیش نہ کرے کوئی شخص رہنمایا قائد نہیں بن سکتا۔

ایشاد قربانی کا یہ معرکہ کبھی اُن اصول و لوازم کے اعلان کی بدولت پیش آتا ہے جس کے مقابلہ میں رائے عامہ کی مخالفت کا نہ گامہ موجود ہو۔ اور کبھی اُس دشمن کے مقابلہ میں جو اُس کی قوم اور اُس کی جماعتی زندگی کو تباہ و برباد کر دینا چاہتا ہے اور یا اُن دینی و مذہبی عقائد اصول کی خاطر، جن کو رسم و رواج یا ناسازگار حالات نے بدل ڈالا ہے اور یا پھر ایسے علمی مسائل کی تحقیق اور اکتشافات کے سلسلہ میں جو سخت بحث و مباحثہ اور جنگ و جدل کا سبب بن گئے ہوں۔ یہی ایشاد قربانی ان امور کو روشن اور دوبارہ زندگی بخشتے ہیں۔ اور یہی بڑوں کے بڑے ہونے کے لئے ذمہ دار اور راز دار ہیں اس لئے کہ حق و صداقت کی بندی کے لئے اُن کا جہد و جہد کرنا اور اُس کی خاطر طرح طرح کے سخت مصائب و آلام کا شکار بننا اور اُن پر غالب آنے کے لئے ہمہ قسم کے خطرات کو اگل کر لینا، اُن کے ذاتی جوہر و ملکات کی ترقی کا باعث بنتے، اور حصول مقاصد میں اُن کو صبر کا عادی بناتے ہیں۔

لیکن اس کے برعکس جس شخص کی زندگی کا معیار ”راحت کوئی اور نعمتوں اور لذتوں کے لطیف اندوزی“ ہو جائے اور اُن ہی کا دلدادہ اور شیدائی بن جائے تو وہ ہرگز ”رہنما“ یا ”قائد“ نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وہ باقی حصہ زندگی میں اس قابل ہی نہیں رہتا کہ کسی بڑے کام اور اہم مقصد کی خاطر مصائب و جھیل کے

اہم فراموش

انسان پر اللہ تعالیٰ ہم اپنے اندر ایک "قوت ارادی" پاتے ہیں جو ہماری حرکت و سکون پر کار فرما نظر آتی ہے لیکن غور و فکر کے بعد یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ کائنات پر ایک ایسی قوت (ہستی) کار فرما ہے جو تمام قوتے ارادی اور اُن کے احوال و مشغول، بلکہ اُن کے وجود و بقا کا باعث و سبب ہے۔ اور نظام عالم کی یہ باریکیاں اور نیزگیاں، اور اُس کے غیر تبدیل نوا میں و قوانین اور عظیم الشان نظم و انتظام سب اُسی کے یہ قدرت کی کار سازی کا نتیجہ ہیں اور وہی اُن کا بھیدی اور راز داں ہے۔

ذرا ستاروں کی گردش کا حیرت زرا اور باریک نظام دیکھئے۔

۱۰ الشمس شلیغی لھا ان تدارکک نہ سورج کی یہ بحال کردہ چاند کو بچنے کے

القمر ولا اللیل سابق التھماس و اور ذرات، دن سے آگے نکل جانے

کل فی فلک یسبحون ہ (پس) والی، اور ہر ایک اپنے مرکز پر تیر رہے ہیں

اور فصلوں کا یکے بعد دیگرے وجود اور ان کی عجوبہ کاریاں، دیکھئے اور نباتات و حیوانات کی حیرت زرا زندگی پر نگاہ ڈالئے۔

وجعلنا الکرم فیہا معاش ہم نے زمین میں مٹھائے گزراوقات کے

سماں پیدا کئے

فیہا فاکھة والنخل ذات الاکھام اس زمین میں میوے ہیں اور خوشہ والی

والحب ذوالعصف والرمیحان کھجوریں اور بھٹس والا غزا اور خوشہ دار پھول

وان کم فی الانعام لعبود نسفیکم اور چو پاؤں کے بارہ میں بلاشبہ تمہارے
 مما فی بطونہ من بین غریف ورجم لئے نظر عبرت ہے وہ (فدا) تم کو ان کے
 لبناخالصا سائلنا للشرابین ومن اُس خالص دودھ سے سیراب کرتا ہے
 ثمرات النخیل والاعناب جو ان کے پیٹ میں گوبر اور خون کو درمیا
 یتخذون منه مسکراً اور مزقا پیدا کیا گیا ہے، وہ بچے والوں کے لئے
 حسنا وان فی ذلک لآیتا لقوم یقولون (النمل)
 اور انگوڑے سے (عبرت حاصل کرو) تم اُس
 سے نشی پیڑیں، اور عمدہ غذا حاصل کرتے
 ہو، ان تمام چیزوں میں بلاشبہ (فدا کی
 ہستی کے بارہ میں) عقل والوں کیلئے نشان ہے

اس ہستی کو ”جو صاحبِ قوت ہی نہیں ہے بلکہ خالق کائنات اور مالکِ کونین ہے خدا کہتے ہیں۔

اس ہستی کی بدولت ہم ہر شے کو اپنے لئے، اپنی زندگی کے لئے، صحت و تندرستی کے لئے، حواس کے لئے، زندگی کی ہر پناہ کے لئے، اور اقسام و انواع کی نعمتوں کے حصول کے لئے اختیار کرتے، اور حاصل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم اُس کی بزرگی و برتری کا اعتراف، اُس کی محبت، اور اُس کا شکر، واجب اور فرض ہے، ہم اُس کو دوست رکھتے ہیں اس لئے کہ وہ تمام بھلائیوں کا مصدر ہے اور وہی اپنی قدرت سے ہماری ہستی کا موجد اور ہمارے کمالات کے لئے ممد و معاون ہے ہم اُس سے محبت کرتے ہیں اس لئے کہ وہ کامل الوجود ہے اور ایسا صاحبِ کمال ہے جس

کے کمال کی کوئی حد و غایت نہیں ہے اور ہم اُس سے عشق رکھتے ہیں اس لئے کہ ہماری سلیم فطرت کا یہی تقاضہ ہے۔

پس ہر ایک انسان اپنی فطرت سے یہ شعور پاتا ہے کہ وہ اپنے خالق کے سامنے سر نیاز جھکائے اور مصائب کے وقت اُسی کے سامنے تضرع اور زاری کرے اور برائیوں کے دور کرنے کے لئے اُسی کے سامنے گڑ گڑائے، وہ اس سے التجا کرنے میں تسلی پاتا، اور مصائب کے وقت تسکین و راحت محسوس کرتا ہے اور یہی جذبہ اُس کو ”عمل“ پر شجاع و بہادر بناتا، اور حسب ضرورت قربانی پر آمادہ کرتا ہے۔

خالق کائنات کی محبت کے مختلف آثار و لوازم میں سے ایک بہترین ”نشان“ اُس کی عبادت گزاری بھی ہے جو اظہارِ عبودیت و بندگی کا عمدہ ذریعہ ہے اور یہ عبادات اُسی حالت میں ”خیرِ اعظم“ ہیں جبکہ عشق و محبت کی آگ اُن کا باعث ہو اور جذبہ ادا و فرض اُن کے لئے آمادہ کرتا ہو۔ ورنہ بغیر اس کے وہ محض ایسی حرکات، صورتیں، اور شکلیں ہیں جن میں کوئی روح نہیں ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کی شکر گزاری کے بہترین طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ انسان ”اخلاقی قوانین، اور اُن کے مقتضیات کے مطابق اعمال“ کے سامنے سر تسلیم خم کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو وجود بخشا اور اس کی سعادت کو چند چیزوں مثلاً سچائی، انصاف، اور ایمانت، وغیرہ پر قائم فرمایا۔ اور اسی طرح اُس کی بدبختی اور بربادی کو بھی چند چیزوں، جھوٹ، ظلم اور خیانت، وغیرہ کے ساتھ وابستہ کیا اور پھر جو شے سعادت تک پہنچا دے اُس کے کرنے کا حکم دیا، اور اُس کا نام ”خیر“ رکھا اور جس سے بدبختی پیدا ہو اُس سے منع فرمایا، اور اُس کا نام ”شر“ تجویز کیا پس جو امور انسان کی سعادت کا باعث بنتے ہیں

ان ہی کو "اخلاقی قوانین" کہتے ہیں اس لئے اُن کا مخالف خدا کا نافرمان، اور اُس کی نعمتوں کا منکر ہے، اور اُن کا فرمانبردار خدا کے حکم کا فرمانبردار اور اُس کے فرض کا ادا گزار ہے۔

جب یہ عقیدہ انسان کے دل میں راسخ ہو جائے کہ "اخلاقی قوانین" کا امتثال حقیقتِ امرِ الہی کی اطاعت ہے تو پھر ان کا صدور نہایت موثر اور نفع بخش صورت سے زیرِ عمل آئے گا اور اُن کی افادیت کی قوت بہت زیادہ ہو جائیگی اور یہ حقیقت روشن نظر آئے گی کہ جن پاک نفوس میں اللہ تعالیٰ کی محبت، اُس کا عشق، اور فریضہ اطاعت کے لئے شیفنگی بدرجہ کمال پائی جاتی ہے نیز اُن کے دل و جگر میں شجاعت اور جرأتِ حق کی آگ شعلہ زن ہے کہ رضا جوئی اور شوقِ وصلِ الہی کے آبِ حیات کے بغیر جس کی تسکین ناممکن ہے یہ سب کچھ اسی کا کرشمہ ہے کہ اُن کے قلوب "اخلاقی قوانین" کے امتثال سے اس حد تک معمور ہیں کہ مٹات سے نفرت اور حسنت پر رغبت ان کے لئے طبیعتِ ثانیہ بن گئے ہیں اور اسی لئے وہ "حقاً" میں سخت سے سخت مصائب و خطرات اور بڑے سے بڑے آلام کو برداشت کرتے اور جانِ عزیز تک کی قربانی پیش کر دیتے ہیں اور حصولِ نصیلت کو کسی قیمت پر نہیں چھوڑتے

فرضیہ وطنیت

وطنیت | انسان کا اپنے ملک یا اپنے آب واد جہاد کی سرزمین سے محبت کرنے کا نام وطنیت ہے ہم اپنے وطن سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ اُس کے اور ہمارے درمیان بہت مضبوط علاقے ہیں ہم نے اُس کی فضا اور اس کے ماحول میں تربیت پائی ہے اور ہمارا اور اُس کا ایسا علاقہ ہے جیسا کہ درخت کی شاخوں کا درخت کیسا تھا اُسی کی آب و ہوا، اور اُسی کی مٹی میں قدرت نے ہماری تخلیق کی ہے۔ ہم اُس جگہ کے طرز بود و ماند سے متاثر ہوتے، اور اُسی کی طرف جھکتے ہیں اور وہاں کا عرف ہماری طبیعت بن جاتا ہے۔ جب ہم اُس سے جدا ہوئے ہیں تو رنج و تکلیف محسوس کرتے، اور اُس کی یاد ہمارے غم کو تازہ کر دیتی ہے۔ اور جب ہم کو جہادی کے حالات سے نجات ملتی ہے تو ہمارا میلان طبع فوراً اُسی جانب ہوتا ہے۔ ہم اُس کی قربت سے ہمیشہ مانوس رہتے، اور اُس کی غرت کو اپنی عزت اور اُس کی ذلت کو اپنی ذلت محسوس کرتے ہیں۔

اس لئے ”حب وطن“ کو اگر قریب قریب فطری چیز کہہ دیا جائے تو کچھ بے جا نہ ہوگا کیونکہ بعض حیوانات تک ایسے دیکھے گئے ہیں جو اپنے وطن کے ساتھ ایسا اُنس رکھتے ہیں جیسا کہ پرند اپنے گھونسلے۔

ایک بدوی (دیہاتی) خشک آبادی اور چٹیل میدان میں پیدا ہوتا ہے مگر با اس ہمدہ اپنے وطن میں خوش نظر آتا، اور اُسی پر قناعت کرتا، اور اُس کو ہر ایک شہر سے زیادہ محبوب سمجھتا ہے اور ایک شہری جو وہابی سرزمین میں آباد ہے اور وہاں گراں بازاری بھی پاتا ہے، اپنے شہر سے زیادہ صحت بخش آب و ہوا کے شہر میں چلا جائے، اور وہاں اُس کے

شہر کی سی گراں بازاری بھی نہ ہو تب بھی جوں ہی اُس کو رفاہیت حاصل ہو جاتی یا مقصد سے فراغت مل جاتی ہے تو وہ فوراً اپنے وطن، اور اپنے مستقر کی جانب متوجہ ہو جاتا اور اُسی طرف نگاہیں اٹھاتا نظر آتا ہے۔

یہی وہ حقیقت ہے کہ جس کی بنا پر ایسے شہروں سے ”کہ جن میں قسم قسم کی بیماریاں ہوتی رہتی ہیں، اور آئے دن طغیانوں کے طوفان اُٹھتے رہتے ہیں، یا بند ہوائیں چلتی رہتی ہیں“ وہاں کے باشندے نرک وطن نہیں کرتے، اور کسی طرح ان کو چھوڑ کر دوسرے شہروں میں نہیں جاتے۔ کسی نے ایک بدوی سے جب یہ دریافت کیا تم اُس وقت کیا کرتے ہو جب تمہارے گاؤں میں سخت گرمی پڑنے لگتی ہے، اور ہر شے کا سایہ جوتہ کے نیچے آ جاتا ہے ؟

تو اُس نے یہ جواب دیا کہ

اس سے زیادہ عیش و راحت کی صورت اور کیا ہوگی کہ ہم میں سے ایک شخص میل بھر چلتا ہے اور سپینہ سپینہ ہو جاتا ہے اس کے بعد وہ اپنی لکڑی کاڑتا، اور اس پر اپنی چادر تان دیتا ہے اور اُس کے سایہ میں بیٹھتا، اور ہوا کھاتا ہے تو اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ گویا وہ خود کو ایوانِ کسریٰ میں پا تا ہے۔

اور اکثر لوگوں میں یہ جذبہ حب وطن پوشیدہ ہوتا ہے حتیٰ کہ جب اُن کا وطن کسی خطرہ میں گھر جاتا ہے یا ایسے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں جو اُن کو اس محبت کے لئے متنبہ کرتے ہیں تب اُس کے خواہش و شعور اس جانب متوجہ ہو جاتے ہیں اور بھڑان کی لہر طغیٰ زبردست مظاہروں کے ساتھ ظاہر ہوتی، اور اُن کو خدمتِ وطن پر آمادہ کرتی ہے، اور اُس وقت وہ اپنے جان و مال کو اُس کی اعانت و نصرت میں صرف کرتے، اور اُس

کی آزادی اور سر بندی کے لئے دل و دماغ خرچ کرتے، اور اس پر مر جتے ہیں۔

حُبِ وطن کا یہ جذبہ اُن نفوس قدسیہ میں جھلکتا نظر آتا ہے جن کی حیاتِ طیبہ کا مقصد غلطی کسی خاص سرزمین اور خاص ملک و قوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ وہ تمام کائناتِ انسانی کے ساتھ یکساں تعلقِ فلاح و خیر رکھتے ہیں چنانچہ ہجرتِ نبوی کی تاریخ شاید ہے کہ جس وقت نبی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے مدینہ کی جانب ہجرت فرماتے ہیں تو بار بار مکہ کی جانب دیکھتے اور یہ فرماتے جاتے ہیں کہ اے مکہ میں تجھ کو ہرگز نہ چھوڑتا اگر میری قوم مجھ کو نکلنے پر مجبور نہ کرتی۔ اور سرزمینِ مدینہ میں علالتِ طبع کے وقت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فراق وطن پر رنج کا اظہار کرنا اور شوقِ وطن کے لئے بار بار اشعار پڑھنا محبتِ وطن کیلئے روشن دلیل ہے۔

لیکن اس مقام پر اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا اہم ضروری ہے کہ ”وطنیت“ اور ”حبِ وطن“ کا جو جذبہ آج یورپ کے علمِ اخلاق سے تعلق رکھتا ہے وہ ”قومیت“ کے اس جذبہ کے ساتھ وابستہ ہے جس کے متعلق تفصیل سے گذشتہ صفحات میں لکھا جا چکا ہے اور اس موقع پر بھی اس قدر معلوم کر لینا ضروری ہے کہ یورپ جدید کے جذبہ وطنیت کا نثرہ قومی عصبیت و منافرت ہے اور یہی وہ جذبہ ہے جس کی ”مثلِ اعلیٰ“ ہٹلر اور نازی ازم نے پیش کی اور یہی وہ جذبہ ہے جو موجودہ جنگِ عظیم کی ملعون شکل میں نمودار ہو کر ساری دنیا کے لئے عذاب کا باعث بنا۔

پس ”حبِ وطن“ کا یہ جذبہ اسی حد تک لائقِ تحسین ہے کہ اخوتِ انسانی سے

ل عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لکۃ طیبۃ من بلاد و احبۃ الی دلوک

ان قومی اخرا حول منک ما سکنت غیرک (ترمذی)

مستصاد نہ ہو ورنہ قابل لعنت ہے چنانچہ ادیان سماوی خصوصاً اسلام نے اس جذبہ کو ایک لمحہ کے لئے بھی حد اعتدال سے آگے نہیں بڑھنے دیا اور اُس کو اخوتِ عام کے تابع رکھ کر اس کے مفاسد کا انسداد کرنا ضروری سمجھایا ہے وجہ ہے کہ اسلام، وطنیت کے متعلق جذبہ ”حُبِ وطن“ کو تو پسند کرتا، لیکن ”وطنیت“ کے اُس نظریہ کا ”جو یورپ کے داعی اختراع کا نتیجہ ہے“ سخت مخالف ہے کیونکہ اسلام کی اساسی اور بنیادی تعلیم اصولاً اُس کو غلط جانتی ہے اُس کا مقصد اعظم تو یہ ہے کہ تمام عالم میں ایسا داعی اور روحانی انقلاب پیدا کیا جائے کہ جس سے تمام انسانی دنیا ایک ہی مرکز پر جمع ہو جائے اور اخوتِ عام پیدا کیے سب کو ایک ہی برادری بنا دیا جائے تاکہ ”وطنیت و قومیت“ کے نام سے جس قسم کا تضاد اور ہلاکت آفرینیاں آج یورپ اور بعض ایشیائی ممالک میں ہو رہی ہیں اُن کا کلیۃً انسداد ہو جائے۔

وطنیت کے مظاہر | ہر ایک انسان حسب ذیل طریقوں سے اپنے وطن کی خدمت کر سکتا ہے۔

(۱) ملک پر جب حملہ ہو یا اُس کی آزادی پر کوئی دست درازی کی جائے تو اُس کی طرف سے دفاع کرنا۔ یہ لشکر اور فوج کی وطنیت ہے۔

(۲) خدمتِ وطن کے لئے زندگی کو وقف کرنا، اور یہ سیاسین اور مصلحین کی وطنیت ہے، سیاسین اپنے ملک کو ترقی یافتہ بنانے، اور اُس کی شان کو بلند کرنے کی خدمت انجام دیتے ہیں، اور رائے عامہ کو مصلحتِ وطن کی طرف چلاتے ہیں، اور اگر وہ کسی ایسی رائے کو قائم کر لیتے ہیں جو عامۃ الناس کی رضامندی کے خلاف ہو تو وہ اُس پر قائم رہتے ہیں جو اُن کے نزدیک سچی ہے، اور اُن کے عزم و ارادہ کو تہمت لگانے والوں کی تہمت، اور

تنقید کرنے والوں کی تنقید کسی طرح نہیں ہٹا سکتی، خواہ وہ کہتے ہی ذلیل کیوں نہ کئے جائیں
وہ عمل حق کو ہی سر بلند کرتے ہیں اور خواہ ان کی کتنی ہی عزت افزائی کی جائے وہ باطل اور غلط
عمل کو ہرگز اختیار نہیں کرتے۔

اُن کا پشت پناہ اُن کا اخلاص ہے، اور اُن کا رہنما ان کا وجدان ہے اور خدا تعالیٰ
کی مدد اُن کے ساتھ رہتی ہے۔

مصلحین کا کام یہ ہے کہ وہ اول قومی مرض کی تشخیص کرتے، اور پھر اُس کے علاج میں
مصرف ہوتے ہیں۔ اور جب قوموں میں بعض مرض اس طرح جڑ پکڑ جاتے ہیں کہ قوم اُس
سے مانوس اور اُس کی عادی ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اُس کو صحت اور سلامتی سمجھنے لگتی ہے ایسی
حالت میں قوم کو وہ ایسے عمل کی دعوت دیتے ہیں جس سے اس مرض سے نجات مل سکے
اس وقت قوم پر دو میں سے ایک حالت ضرور گذرتی ہے یا وہ مصلح کی آواز پر لبیک کہہ کر
علاج کی جانب متوجہ ہو جاتی ہے اور یا مصلح کے خلاف مشغول اور براہِ نیجۃ ہو کر اُس کے
خلاف نبرد آزما بن جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ اپنی اور اُس کی قوم کے ایک ایسے ہی موقع کے متعلق ارشاد فرماتا ہے

ادکلما جاءکم رسولٌ بما لاقھوی کیا جب تمہارے پاس پیغمبر کوئی ایسی

الفسکما استکبرتم فھن یقالن انتم بات لاتا ہے جو تم کو پسند نہیں آتی تو تم منہ

دھریا قاتلین (بقیہ) ہوجاتے ہو اور تم سے ایک فرق چھلانے

پر آمادہ ہو جاتا ہے اور دوسرا قتل کرنے پر

مگر مصلحین پر اُس کا مطلق اثر نہیں ہوتا، اور وہ اپنی رائے پر قائم رہتے بلکہ اور زیادہ
مضبوط اور سخت ہو جاتے ہیں آخر کار آہستہ آہستہ لوگ اُنکے گرد چٹختے جاتے ہیں حتیٰ کہ وہ اُس

کی رائے، قوم کا مقررہ مسلک بن جاتا ہے اور اس طرح صحیح رائے قرار پا جاتی ہے اُس وقت جب قوم اپنے ماضی پر نگاہ ڈالتی ہے تو خود ہی تعجب کرنے لگتی ہے کہ وہ کیوں اپنے فاسد مسلک پر قائم تھی، اور مصلح کی ایک ہی ٹکڑیں کیوں اُس نے اس مسلک کے فساد کو نہ پہچان لیا تھا۔

(۲) ادا و فرض۔ یہ کل انسانوں کی وطنیت ہے، یعنی انسان کے اپنے گھر کے کاروبار میں، اولاد کے معاملہ میں، دوستوں کے سلسلہ میں، اور ہر صاحبِ معاملہ کے ساتھ معاملہ میں، نیز انتخاب کے وقت بہترین انسان کے انتخاب میں، اور اپنے علم، جاہ، اور مال کے ذریعہ منفعت بخش جائز امور کی حمایت میں، غرض ہر ایک عمل میں ادا و فرض سامنے آ جاتا ہے یہی سچی اور صحیح وطنیت ہے اور اسی سے وطن کی شان بلند ہوتی اور اُس کا مرتبہ بڑھتا ہے۔ (۴) وطنی مصنوعات اور ملکی پیداوار کی حوصلہ افزائی وطنیت کے مظاہرہ کا بہترین ذریعہ ہے۔

دلہ بعض حضرات "اصلاح" کے معنی کی عمومیت کی وجہ سے اس مفالط میں رہتے ہیں کہ بنی اور مصلح کی حیثیت ایک ہی ہے یا زیادہ سے زیادہ چھوٹے یا بڑے مصلح کا فرق ہے۔ حالانکہ یہ بہت سخت غلطی ہے جس کا صاف ہونا ضروری ہے وہ یہ کہ "مصلح" کی اصلاح کا تعلق یا پیش کردہ دلائل سے وابستہ ہونا یا ذاتی انکار کے زیر اثر ہونا ہے اور یا احوال کے تاثرات کے پیش نظر۔ بخلاف بنی و رسول کے کہ اُس کی بنیاد عدائے تعالیٰ کے غیر متبدل اور یقینی "دعویٰ" کے زیر اثر ہوتی ہے اور اس کے احکام کا سلسلہ براہِ راست "وحی الہی" سے وابستہ ہوتا ہے۔

وما ينطق عن الهوى ان هو الا
دورہ اپنی خواہش سے نہیں کہتا جو کچھ بھی
وحیِ یوحییٰ (الغیم) ہے خدا کی وحی ہے جو اس پر نازل ہوتی ہے

مثلاً کاریگر اور کان کن کی وطنیت یہ ہے کہ وہ مصنوعات، اور زمین سے ذخیرہ حاصل کرنے کے لئے اس قدر جدوجہد کرے کہ باہر سے آنے والی اُن جیسی اشیاء کے مقابلہ میں داخلی مصنوعات میں کسی طرح کمی نہ رہے بلکہ ان کا ملک دوسرے ملکوں کی بھی رضا کارانہ خدمت کر سکے۔ اور حکومت کی وطنیت یہ ہے کہ وہ بیرونی مال کے مقابلہ میں ملکی پیداوار کی حمایت کرے۔

جو قوم ملکی مصنوعات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے وہ گویا اپنے ملک میں دولت و ثروت کی حفاظت کے سامان کرتی ہے اور دولت اُس کے افراد کے ہاتھوں ہی میں بار بار منتقل ہوتی رہتی ہے۔

اور جب کبھی کسی ملک کو دوسروں کے سرمایہ پر اعتماد ہو جاتا ہے تو پھر اُس ملک کی آمدنی اپنے افراد کے ہاتھوں سے نکل کر دوسروں کے ہاتھ میں منتقل ہو جاتی ہے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ ملک اپنی اقتصادی آزادی کھو بیٹھتا ہے جو نہ سیاسی آزادی کی بنیاد کا پیش خیمہ ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہر ایک انسان میں یہ طاقت ہے کہ وہ اپنے وطن کی خدمت کرے اگرچہ وہ حقیر سے حقیر ہی کیوں نہ ہو اور یہ کہ وطن کی خدمت صرف بڑے بڑے رہنماؤں پر ہی منحصر نہیں ہے بلکہ کسی رہنما کو بھی اس وقت تک کسی نمایاں خدمت کا موقع نہیں مل سکتا جب تک قوم کے افراد کی تائید اُس کو حاصل نہ ہو، پس کسی ملکی سالار کے کارنامے دراصل اسکے عمل، اور اُس کے معمولی سپاہیوں کے عمل، بلکہ اُن سپاہیوں کی روزمرہ کی ضروریات مثلاً جوتا، لباس و طعام وغیرہ تیار کرنے والوں کے عمل ہی کا نتیجہ بنتے ہیں۔ نیز کوئی سیاسی رہنما اس وقت تک مقصود تک نہیں پہنچ سکتا جب تک اہل قلم

عمل کی مختلف فرمیں میں اُس کے مددگار نہ ہوں اور مالی اخراجات کے لئے لوگ اُنکی ہمنوائی نہ کریں، اور تمام قوم اُس کی آواز پر لبیک نہ کہے اور اُس کی بتائی ہوئی راہ پر گامزن نہ ہو۔
 قوم کی مثال ”گھڑی کی سی ہے، اُس کے ہر ایک پُرزہ کا الگ الگ ایک کام ہے، اور یہ ضروری ہے کہ ہر ایک پُرزہ اپنے کام کو صحیح طریقہ پر انجام دیتا رہے تاکہ اُس کا چکر جاری رہے۔ اگرچہ تمام پُرزوں کی حرکات کی اہمیت اپنی اپنی جگہ مختلف ہی کیوں نہ ہو۔“

لیکن اس کے پُرزوں کی حرکات اور اُن کے نظم پر ہماری نگاہ نہیں پڑتی بلکہ ہم اس کی سوئیوں سے اُس کی رفتار کو معلوم کرتے ہیں، پس اگر سوئیاں اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ ”گھڑی“ اوقات کو صحیح اور منضبط طریقہ پر بتا رہی ہے تو ”گھڑی“ کے پُرزے یقیناً ٹھیک کام کر رہے ہیں ورنہ اگر گھڑی کے اوقات کا انضباط صحیح نہیں ہے تو پھر اُس کے پُرزوں میں خرابی کبھی جائے گی اسی طرح قوم کے بڑے بڑے حوادث، اور اُنکی عظیم الشان کامیابی کا مددگار ”گو“ قومی رہنماؤں“ ”فوجی سپہ سالاروں“ پر ہے اور یہی قومی گھڑی کے نشان ہیں، لیکن ان قومی کاموں کی تکمیل اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک اُن ہزار ہا انسانوں کے اعمال کا اُن میں دخل نہ ہو جن کے لئے صفحات تاریخ میں کوئی جگہ نہیں ہوتی اس لئے کہ یہی ”ہزاروں لاکھوں انسان“ گھڑی کے پوشیدہ باریک پُرزوں کی طرح ہیں اور رہنما اور سپہ سالار اُس گھڑی کی سوئیوں کی مانند ہیں جو باریک اور پوشیدہ حرکات کی اطلاع دیتی رہتی ہیں،

البتہ ”گھڑی“ اور ”قوم“ کے درمیان یہ فرق ضرور ہے کہ گھڑی کا کوئی پُرزہ خراب ہو جائے تو پوری ”گھڑی“ چلتے چلتے رک جاتی ہے، لیکن اگر قوم کا ایک فرد چلتے چلتے ناکارہ ہو جائے تو قوم اُس کے بار کو خود اٹھا لیتی، اور اپنی رفتار کو اُسی طرح جاری رکھتی ہے۔

پس اگر لشکر کا ایک شخص تھک کر گر جائے تو لشکر اُس کے سامان کو اٹھا لے گا، اور اپنا

مارچ اُسی طرح جاری رکھے گا، اگرچہ بہتر لشکر دہی ہے جس کا ایک فرد بھی تھک کر نہ گرے اور ہر شخص اپنے بار کو آپ ہی اٹھائے چلے۔

لہذا کاشتکار کا اپنے دہن اور اپنی زمین کی جانب توجہ کرنا، بڑھتی کا صنعت و حرفت میں شغف دکھانا، تاجر کا خرید و فروخت میں مشغول ہونا، اور لشکری کا جنگ میں منہمک ہونا حلال خوراک مشرکوں پر صفائی کا فرض، اولاد کی تربیت و امور خانہ داری کی طرف ماں کی توجہ، نوکر کی ادا و خدمت، اطباء کا امراض کے ساتھ مقابلہ اور مریضوں کے معالجہ میں دلچسپی، آگ بجھانے والی جماعت کی اپنی مصروفیت، علماء کا تبلیغ مذہب و اشاعت علم کا ادا فرض، سیاست کا قول و فعل کے ذریعہ حق کی حمایت اور باطل کا استیصال، شاعروں اور علوم فنون کے ماہروں کی انسانی زندگی میں خوشگواہی اور حسن و جمال کے شعور پیدا کرنے کیلئے جدوجہد یہ سب اپنے اپنے دائرہ میں خدمتِ وطن کے لئے ادا فرض کا حکم رکھتے ہیں اس لئے قوم کے لئے ان تمام اعمال میں سے ہر عمل کی جانب اقدام ضروری ہے اور یہ جماعتیں جب ان اعمال کو مضبوط ارادہ اور یقین کی سنجگی کے ساتھ انجام دیں اور تنہا شخصی مصلحہ کی ان امور میں رعایت نہ کریں بلکہ اپنے اور اپنی قوم کی مجموعی بھلائی و بہبود کی پیش نظر رکھیں تو یہی قوم کے وہ سچے ہی خواہ اور وطن کے حقیقی خادم ہیں، جن پر وہ صدر ہمارے فخر کرتا، اور ان کی عملی زندگی کی بدولت بے شمار غریبیں پاتا ہے۔

فضیلت

حقیقت فضیلت اگر دشتہ صفحات سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خلق ارادہ کی عادت کا دوسرا نام ہے اور جب یہ ارادہ کسی پاک عادت کا خوگر ہو جاتا ہے تو اس حقیقت کو ”فضیلت“ کہتے ہیں اس لئے ”انسان فاضل“ اس شخص کو کہہ سکتے ہیں جس کے اخلاقی ملکات اس مزاجِ نرئی تک پہنچ جائیں کہ اس کا کوئی عمل ”اخلاقی احکام“ کے بغیر انجام پذیر نہ ہو۔

اس تعریف کے بعد ”فضیلت“ اور ”فرض“ کے درمیان جو فرق ہے وہ صاف اور واضح ہو جاتا ہے، اس لئے کہ فضیلت ایک ”نفسیاتی صفت“ ہے اور فرض ”عمل خارجی“ کا نام ہے۔ اسی بنا پر تو یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے اپنا فرض ادا کر دیا لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں آدمی نے اپنی فضیلت ادا کر دی بلکہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں صاحب فضیلت ہے، اور کبھی خود عمل ہی پر فضیلت کا اطلاق ہو جاتا ہے مگر ہر اخلاقی عمل ”فضیلت“ کا درجہ نہیں رکھتا بلکہ یہ شرف صرف اُن ہی عظیم الشان اعمال کو عطا ہوتا ہے جن کا عامل اخلاقیات میں خصوصی امتیاز رکھتا اور عظیم منقبت کا مستحق قرار پاتا ہو۔ دنیا میں خریدی ہوئی چیز کی قیمت ادا کرنے کو کوئی بھی فضیلت نہیں کہتا مگر راہ کی دشواریوں کے باوجود کسی نمایاں بہتر خصلت کو اختیار کرنا ہر شخص کی نگاہ میں ”فضیلت“ ہے اور اس معنی کی شہادت تو خود اس کلمہ کے اشتقاق ہی سے ملتی ہے، کیونکہ وہ ”فضل“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ”زیادہ“ کے ہیں پس اس معنی کے اعتبار سے ”فضیلت“ فرض کے مقابل میں خاص ہے۔

فضائل کا اختلاف اس اصول کے پیش نظر اگرچہ فضائل تمام انسانی دنیا کے لئے

کیساں فضائل میں مگر قوموں کے درمیان فضائل کی قدر و قیمت مختلف نظر آتی ہے اس لئے کہ اگر ایک بیدار مغز، تعلیم یافتہ، اور بلند خیال، قوم کی خصوصیات کے لحاظ سے اُس کے چند اہم فضائل کو متعین کیا جائے تو وہ اُس قوم کی خصوصیات کے اعتبار سے بہت مختلف ہونگے جس میں تعلیم و ترقی مفقود یا بہت معمولی طریقہ پر پائی جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر قوم کے فضائل کی ترتیب اُس کے اجتماعی مرکز، اُس کا ماحول، اور اُس کے افراد میں پیدا شدہ اخلاقی امراض، اور پیش آمدہ اشکال حکومت، وغیرہ کے تابع ہے اس لئے ظاہر ہے کہ ایک محکوم قوم کے فضائل کی ترتیب، ایک حاکم قوم کی ترتیب فضائل سے بالکل جدا ہوتی ہے، اور ایک شہری اور تمدن قوم کے فضائل کا حال ایک بدوی قوم کے فضائل سے قطعاً الگ ہوتا ہے اور بحری اقوام کے حالات، سامعی اقوام کے حالات سے قطعاً علیحدہ ہیں وغیرہ وغیرہ۔

بحری قوم، شجاعت و بہادری کو بہت بڑی فضیلت سمجھتی ہے، اور شہری قوم انصاف کو بہت اہم جانتی ہے۔ اور تجارتی اقوام، امانت اور استقامت کو سب پر فوقیت دیتی ہیں۔

نیز ایک ہی فضیلت کے معنی مختلف زبانوں کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں اسی لئے یونانی قدیم میں ”شجاعت“ کا جو مفہوم سمجھا جاتا تھا وہ زمانہ حاضر میں نہیں سمجھا جاتا۔ یونانی اس کا مطلب صرف اس قدر سمجھتے تھے کہ جسمانی مصائب اور صبر آزمائی کا لیف کو خوشی کیساتھ برداشت کرنے ہی کا نام ”شجاعت“ ہے مگر دورِ حاضر میں اس کے معنی میں بہت وسعت پیدا ہو گئی ہے حتیٰ کہ گفتگو اور اظہار رائے میں نرمی اور خوش کلامی بھی شجاعت کا ایک جز سمجھا جاتا ہے۔

ملاحظہ فرمائیے تیرہ سو برس پہلے کی اسلامی اخلاق کی تعلیم بھی ملاحظہ کیجئے (بقیہ حاشیہ کے لئے ملاحظہ ہو صفحہ ۳۶۶)

اسی طرح ”انصاف“ مختلف زمانوں، اور مختلف انقلابات میں قوموں کی عقل اور اجتماعی حالات کے اعتبار سے جدا جدا مفہوم رکھتا ہے۔

غور فرمائیے کہ زمانہ وسطیٰ میں کسی شخص کا فردِ خاص کو صدقہ دینا، احسان کی اہم چیز تھا میں سے شمار ہوتا تھا لیکن موجودہ زمانہ میں اس پر تنقید کا دروازہ کھلا، اور یہ اعتراض اٹھا کہ شخصی احسان میں مستحق اور غیر مستحق کی ایسی تمیز جو ہر طرح قابلِ یقین ہونا ممکن ہے، اور یہ کہ اس طرح زیر احسان شخص کو مفروض بنا دینا، عملی زندگی سے بیکار کر دینا، اور اُس کی خود داری اور اُس کے شرف کو برباد کر دینا ہے اس لئے اُس کے مقابلہ میں احسان کا اجتماعی طریقہ یہ بیان کیا گیا کہ اُس کے لئے مجالس اور انجمنیں قائم کی جائیں جن میں اشخاص و افراد حیدرہ دیا کریں اور وہ انجمنیں اپنے انتظام سے عاجز و در ماندہ افراد کے حالات کی صحیح جانچ پر مال کے بعد اعانت

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليس المشديد بالدين إنما الشديداً لمن
يملك لنفسه عند الغضب (متفق عليه)
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
کشتی میں بچھاؤنے والا بہادر نہیں ہے بہادر
وہ ہے جو غیظ و غضب میں نفس بچاؤ کو۔
اور ایک اسلامی شاعر ابن الوردي کہتا ہے۔

ليس من يصبر شخصاً بطلاً إنما
من يتق الله البطل
وہ شخص بجاہر و بہادر نہیں جو کشتی میں کسی کو
بچھاؤں بہادر وہ ہے جو خدا کا خوف رکھتا ہے

اور اب فیصلہ کیجئے کہ درجہ جدید کا علم اخلاق کیا اس سے ایک نقطہ بھی آگے بڑھا ہے، اور کیا آئندہ اس سے آگے جانے کی توقع ہے؟

لے جدا مفہوم کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عدل اور انصاف کی جو حقیقت ہے وہ زمانہ کے اختلافات سے بدل جاتی ہے بلکہ فضیلت کی بجائے وسعت اور انفرادیت کی جگہ اجتماعیت سے جو فرق پیدا ہوتے رہتے ہیں وہ مراد ہیں۔

کریں، اور ان انجمنوں کا کام صرف محتاجین کی مالی امداد ہی نہ ہو بلکہ وہ بے روزگاروں کے لئے روزگار بھی مہیا کریں، اور فقراء و مساکین کی اولاد کو ان کے مصداق اور گذرہ احوال سے جدا کر کے ان کی صحیح نشوونما کا بھی انتظام کریں ان کے لئے صنعت و حرفت کے مدارس کھولیں، اور انکو ایسے علوم کی تعلیم دلائیں جن کے ذریعہ سے وہ قوت لامیوت پیدا کرنے کے قابل ہو جائیں چنانچہ بہت سی قوموں نے اس قسم کی مجالس کے قیام میں بہت زیادہ اہتمام کر رکھا ہے اور وہ افراد کی اُس حد تک پہنچ گئے ہیں کہ انھوں نے فرد کا فرد پر احسان کرنا ممنوع قرار دیا ہے اور وہ افراد کو ترغیب دیتی ہیں کہ صرف ان انجمنوں ہی کی امداد کرنی چاہئے جو اسی قسم کی اعانت کے لئے قائم کی گئی ہیں۔

۱۔ مگر سلام کا نظریہ اس قسم کی افراط و تفریط سے خالی، اور اعتدال کی راہ کا داعی ہے وہ کہتا ہے کہ "احسان" انفرادی اور اجتماعی دونوں طریق پر اخلاق کریمانہ میں شامل ہے مگر دونوں حالتوں میں شرط یہ ہے کہ بر محل اور باموقع ہو۔ کیونکہ بے محل احسان جس طرح انفرادیت میں ممکن ہے اسی طرح اجتماعیت میں بھی۔ "اجتماعی احسان" اس وقت برا اخلاق بن جاتا ہے جبکہ مجالس اور انجمن کے ارکان جماعتی مصالح کی بجائے خود غرضی اور شخصی مصالح میں ملوث ہو جائیں اور انفرادی احسان "اس صورت میں اخلاقی بلندی حاصل کر لیتا ہے جبکہ افلاس سے تنگ اگر خود کشی کرنے والے صاحب اہل و عیال انسان کو فوری امداد دے کر ایک شخص نہ صرف اُس ہی کو بچا لیتا ہے بلکہ اُس کے گنہگار بھی موت کے منہ سے نکال لیتا ہے پس اُس نے ایک جانب زکوٰۃ و صدقات کو فرض قرار دیکر اور دوسری مثال کے سسٹم کو ضروری بنا کر اجتماعی احسان کی بنیاد ڈالی مگر دوسری جانب صدقات نامہ اور وجود و سخا کی ترغیب دیکر صحیح انفرادی احسان کی بھی "تفصیل" قرار دیا۔ تاہم اجتماعیت کو انفرادیت پر تفوق حاصل ہے چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک "الید علیہا خیر من الید السفلی" (بلند ہاتھ (دینے والے کا ہاتھ) بہت بہتر (لینے والے کے ہاتھ) سے بہتر ہے (فقیر حاشیہ بر صفحہ ۳۶۸))

یہی حال باقی فضائل کا ہے کہ علم کی ترقی اُن کو چار چاند لگا دیتی اور مہذب و مرتب رنگ میں پیش کر کے ان کی قدر و قیمت کو بلند کر دیتی ہے۔

فضائل کی قدر و قیمت کا یہ فرق کبھی افراد کی حالت اور اُن کے اعمال کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے کیونکہ جو در کم کی صفت کا وجود دفعہ ”میں ایسی اہمیت نہیں رکھتا جتنا کہ ایک مالدار اور غنی“ کے اندر اہمیت رکھتا ہے۔

تواضع زگردن فرازاں کو دست گد اگر تواضع کند خوئے اوست

نیز بعض فضائل میں بوڑھے اور جوان مرد اور عورت کے درمیان بھی یہ فرق نمایاں ہوتا ہے بلکہ عالم، تاجر، صنعت کار کے درمیان بھی۔

لیکن علم الاخلاق کے عالم کے لئے یہ بہت دشوار بات ہے کہ وہ ان تفصیلات کی تہ میں جائے اور فضائل کی قیمت میں اشخاص و افراد کے درمیان باریک امتیاز کی وجہ سے جو فرق پیدا ہوتا ہے اُس کے اکتشاف میں مصروف ہو۔

بلکہ وہ مجموعی اعتبار سے ہی حکم لگا سکتا ہے کہ عام فضائل عدل، صدق، امانت، احسان وغیرہ میں تمام انسان اور فرض کے لحاظ سے برابر ہیں اور ان سے مطالبہ ہے کہ وہ ان اخلاق کو ماننے سے مستصفا ہو کر وہ با اخلاق ہونے کا ثبوت دیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۶۸) اسی حقیقت کی جانب لطیف اشارہ ہے۔

بہر حال جو بُرائیاں کہ انفرادی احسان کے سلسلہ میں بیان کی گئیں یا کی جاتی ہیں اُسی قسم کی یاد دہری قسم کی بُرائیاں اجتماعی احسان میں بھی کی جاسکتی ہیں۔ مگر حقیقت میں نہ انفرادی احسان کی بُرائیاں ہیں اور نہ اجتماعی احسان کی، بلکہ اُس کے غلط استعمال کی بُرائیاں ہیں جن سے بچنا اور پرہیز کرنا دونوں اصولوں میں واجباً ضروری ہے۔

فضیلت کی اقسام | یہ ایک حقیقت ثابتہ ہے کہ فضائل و اخلاق کے درمیان درجات

درجات ہیں اس لئے یہ معلوم رہنا چاہئے کہ بعض فضائل، اپنے سے زیادہ حاوی اور وسیع فضائل کے اندر مدغم ہو سکتے ہیں، مثلاً امانت، انصاف کے مفہوم میں داخل ہے، یا قناعت، عفت کے مفہوم میں۔۔۔۔۔ اور بعض دو یا دس سے زیادہ مل کر فضائل بنتے ہیں، مثلاً احتیاط، عفت اور حکمت کا نتیجہ ہے، تو اب اس مقام پر پہنچ کر یہ سوال خود بخود سامنے آ جاتا ہے کہ وہ بنیادی فضائل کیا ہیں جو دوسرے فضائل و اخلاق کے لئے اساس بنتے ہیں اور اصول اخلاق کہلاتے ہیں۔

سقراط کہتا ہے: فضیلت، علم کے علاوہ کسی دوسری شے کا نام نہیں ہے اور جس جگہ بھی فضیلت کا مظاہرہ نظر آئے اس کی تہ میں ایک ہی حقیقت کا رفرمانظر آئے اور وہ صحیح علم ہے۔

سقراط کا یہ نظریہ دو نتیجے پیدا کرتا ہے۔

(۱) کوئی عمل خیر اس وقت تک وجود پذیر نہیں ہو سکتا جب تک انسان خیر کا علم نہ رکھتا ہو اور جو عمل بھی خیر کے علم بغیر صادر ہوتا ہے وہ نہ فضیلت کہلانے کا مستحق ہے اور نہ خیر کہے جانے کا پس عمل خیر اور فضیلت کے لئے از بس ضروری ہے کہ اس کی ہدایت "علم" ہی پر قائم ہو اور اس ہی سے پھوٹ کر نکلے۔

(۲) انسان پر اگر حقیقی علم کے ذریعہ منکشف ہو جائے کہ یہ "خیر" ہے اور یہ "شر" تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ علم صحیح انسان کو خیر پر آمادہ کرے گا اور شر سے احتراز کی ہدایت کریگا ورنہ تو وہ انسان کہے جانے کا مستحق ہی نہیں ہے جو "علم" حاصل ہونے کے بعد خیر کی جانب راغب نہ ہو شر سے محفوظ رہنے کی سعی نہ کرے اس لئے سقراط کا یہ دعویٰ ہے کہ تمام مرد زائل، جہل

و نادانی سے پیدا ہوتے ہیں تو بیکردار و "بد اخلاق" کا علاج یہ ہے کہ اُس کو بُرے اعمال کے بُرے نتائج سے آگاہ کیا جائے، اور بتایا جائے کہ ایسا کرنے سے ہمیشہ نتیجہ بد ہی پیدا ہوگا غرض انسان کو اعمالِ خیر کا عادی اور مصدرِ فضیلت بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اُس کو نیک اعمال کے اچھے نتائج کی تعلیم دی جائے،

سقراط کے نظریہ کو مقول ثابت کرنے کے لئے اگر مسامحت کے ساتھ یہ کہہ دیا جائے کہ اُس کے نزدیک "نیک انسان" وہ ہے جو یہ جانتا ہو کہ اُس کے فرائض کیا ہیں؟ اور نیک حاکم وہ ہے جو یہ پہچانتا ہو کہ لوگوں کے ساتھ انصاف کرنے کا صحیح طریقہ کیا ہے (وغیرہ) تو یحیٰ نہ ہوگا۔

وہ یہ ثابت کرنے میں حق پر ہے کہ فضیلت کی بنیاد "معرفت" اور "علم" پر ہے اور کوئی شخص اُس وقت تک صاحبِ فضیلت نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ "خیر" کو نہ پہچانے، اور پہچان کر اُس کے کرنے کا ارادہ نہ کرے، اور جس شخص سے کوئی خیر کا کام بغیر اس علم کے صادر ہو کہ وہ خیر ہے تو وہ "صاحبِ فضیلت" نہیں ہو سکتا اگر اس عمل کے نتائج بہتر ہی کیوں نہ ہوں۔

لیکن اس دعویٰ میں سقراط نے ٹھوکر کھائی ہے کہ "علم و معرفت" ہی سب کچھ ہے اور حصولِ علم کے بعد اُس کے مطابق عمل کا صدور ضروری اور لازم ہے، اس لئے کہ بسا اوقات خیر کو "خیر" جاننے کے باوجود انسان اس کو اختیار نہیں کرتا اور شر کو "شر" یقین کر لیتے ہیں اس سے احتراز نہیں رکھتا تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ محض "خیر کا علم" عملِ خیر کا باعث نہیں بنتا بلکہ اُس کے ساتھ اسے قوی اور مضبوط ارادہ کی بھی ضرورت ہے جو علم کے موافق "عمل" کے لئے سمجھ و معاون بنے۔

چنانچہ ساقی علیہ السلام سقراط کے اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے۔
 سقراط کا یہ اعتقاد درست نہیں ہے کہ انسان سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے اُس کا سبب
 یہ ہے کہ وہ موجودہ لذت، اور اُن کے دلے اس سے کہیں زیادہ مصیبت و عذاب کے
 درمیان موازنہ و مقابلہ کرنے میں غلطی کو مرتکب ہے اور اس نے گناہ کا مرتکب ہوتا ہے
 اور نہ اس سبب سے گناہ پر آمادہ ہوتا ہے کہ وہ اشیاء کی طبیعتوں، اور خواصیتوں
 سے ناواقف ہوتا ہے۔ دراصل گناہ کے ارتکاب کا منشاء اس کے خلق کا فساد ہے
 جو اُس کو خیر پر شر کو ترجیح دینے کے لئے آمادہ کرتا رہتا ہے ہم عام طریقہ سے یہ دیکھتے
 ہیں کہ ایک بدکردار و بداخلاق اپنے فعل بد کی شناعیت سے اچھی طرح واقف اور اُس
 کے مساکن نتیجے بخوبی آگاہ ہوتے ہوئے بھی اُس کا ارتکاب کرتا رہتا ہے اور ساتھ
 ہی دل میں افسوس و ندامت بھی چمکیاں لیتے رہتے ہیں تاہم وہ باز نہیں رہتا
 و حقیقت اس کی عقل و خرد کی شکست کا باعث وہ قوتِ فاعل، بنتی ہے جو اس
 فعل بد کا ارتکاب کراتی ہے۔

کیونکہ اگر وہ یہ گناہ اس لئے کر رہا ہے کہ اُس کو جہالت اور نادانی کی وجہ سے اُس کا
 گناہ ہونا معلوم نہیں ہے تو ایسی صورت میں وہ جوابدہ نہیں ہے۔

اس لئے فضیلت، اور علم، دونوں ایک حقیقت نہیں ہیں اور نہ دونوں کو مماثل
 برابر کہا جاسکتا ہے کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان ایک چیز کو جانتا ہے لیکن
 اُس کے مطابق عمل نہیں کرتا، پس اگر فضیلت ہی کا نام علم ہوتا تو انسان کے لئے
 صاحبِ فضیلت ہونے کے لئے اُس کا جان لینا ہی کافی ہوتا، اور اس اصول پر
 اخلاقی زندگی کا مدار محض فکر و نظریہ پر منحصر ہو جاتا۔

ارسطو نے بھی سقراط کے اس نظریہ کا بہت مدلل رد کیا ہے وہ کہتا ہے کہ۔

سقراط یا قزادان ہے اور یا اُس نے اس بات کو فراموش کر دیا ہے کہ نفس انسانی نے
صرف عقل ہی سے ترکیب نہیں بائی، اور یہ غلط خیال قائم کر لیا کہ انسان کے تمام اعمال
عقلی حکم ہی کے زیر فرمان ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو کہ جب عقل کس علم کی حقیقت کو جان لے
تو فوراً عاصد بہ عقل، صاحب فضیلت بن جائے۔

اس نے اس بات کو بھی بالکل بھلا دیا کہ بہت سے اعمال انسانی اُس کے رجحانات و
میلانات کے زیر اثر بھی وجود پذیر ہوتے ہیں اور ایسے موقع پر عقل کی رہنمائی کے
بدون خطا کاری میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

بہر حال سقراط کی رائے میں فضیلت، معرفت و علم، کے علاوہ اور کسی چیز کا نام
نہیں ہے اور اگر تم پر ایمو نو اس کو ”حکمت“ کہہ سکتے ہو، باقی شجاعت، عفت، عدل وغیرہ
اس کی رائے میں مستقل فضیلت نہیں ہیں بلکہ ایک ہی فضیلت ”معرفت و حکمت“ سے مختلف
ظاہر و مصادوہ ہیں۔

اس سے جدا افلاطون کا خیال یہ ہے کہ حقیقی فضیلت، محض عقلِ حق کا نام نہیں ہے اس
نے کبھی باطل راہ سے بھی عقلِ حق کا صدور ہو جا کر تاکہ بلکہ حقیقی فضیلت اُس عقلِ خیر کو کہتے
ہیں جس کا صدور اس علم کے بعد ہو کہ یہ خیر اور حق ہے اور کمیوں حق ہے؟ اسی بنیاد پر اس نے
فضیلت کی دو قسمیں کی ہیں ”فضیلتِ فلسفیمہ“ اور ”فضیلتِ عادیہ“

فضیلتِ فلسفیمہ، اُس عقلِ خیر کا نام ہے جس کی نہاد عقل پر قائم ہوا جس کا صدور
تکوید نظر کے زیر اثر ہوا ہو۔

اور فضیلتِ عادیہ، اُس عقلِ خیر کو کہتے ہیں جس کا مواد و انتشار پہلی فضیلتِ اہل علم

فلاسفہ اور خواص کے ساتھ مختص ہے اور دوسری صرف عوام اور متوسط درجہ کے لوگوں کے لئے ہے وہ نیک کام کرتے رہتے ہیں اور ”خیر“ کی علت معلوم ہوئے بغیر صرف اس لئے کرتے رہتے ہیں کہ نیک لوگ اس پر عمل پیرا ہیں۔

افلاطون کا کہنا ہے کہ فضیلت کی یہ قسم حیوانی، شہد کی مکھی، اور ان جیسے دوسرے حیوانات تک میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بہت سے مفید کام دہ ان کے مفید ہونے کے علم بغیر انجام دیتے ہیں۔

وہ یہ بھی کہتا ہے

انسان کی قدرت سے یہ باہر ہے کہ وہ ایک لحاظ سے فضیلت کے ”بام ترقی“ پر چڑھ جائے بلکہ قسم اول تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسری قسم یعنی فضیلت عادیہ سے گزرنا پڑے گا اس کے بعد ترقی کرتے کرتے فضیلت فلسفہ تک پہنچ سکے گا۔

افلاطون، اول تو اپنے اُستاد سقراط کے نظریہ کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ فضیلت صرف ایک ہی حقیقت علم ہے اور بس، بعد ازاں اس مسلک کو ترک کر کے تعدد فضیلت کا قائل ہو گیا چنانچہ اُس نے تصریح کی ہے۔

انسان کے لئے عقل، شہادت، وغیرہ متعدد قوتیں ہیں الخ

اور ہر ایک قوت کا ایک خاص عمل ہے، اور ہر قوت کے اعتدال سے فضیلت پیدا ہوتی ہے

ادریک، فضائل کے اصول ہمارے ہیں، حکمت، شجاعت، عفت، عدل،

ارسطو نے بھی سقراط کے اس نظریہ کا بہت مدلل رد کیا ہے وہ کہتا ہے کہ۔

سقراط یا تو نادان ہے اور یا اُس نے اس بات کو فراموش کر دیا ہے کہ نفس انسانی نے صرف عقل ہی سے ترکیب نہیں پائی، اور یہ غلط خیال قائم کر لیا کہ انسان کے تمام اعمال عقلی محکم ہی کے زیر فرمان ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو کر جب عقل کس عمل کی حقیقت کو جان لے تو فوراً صاحبِ عقل، صاحبِ فضیلت بن جائے۔

اس نے اس بات کو بھی بالکل بھلا دیا کہ بہت سے اعمال انسانی اُس کے رجحانات و میلانات کے زیر اثر بھی وجود پذیر ہوتے ہیں اور ایسے موقع پر عقل کی رہنمائی کے باوجود وہ خطا کاری میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

بہر حال سقراط کی رائے میں فضیلت، معرفت و علم، کے علاوہ اور کسی چیز کا نام نہیں ہے اور اگر تم پرہیزگار ہو تو اس کو ”حکمت“ کہی کہہ سکتے ہو، باقی شجاست، عفت، عدل وغیرہ اس کی رائے میں مستقل فضیلت نہیں ہیں بلکہ ایک ہی فضیلت ”معرفت و حکمت“ کے مختلف مظاہر و مصادرات ہیں۔

اس سے جدا فلاطون کا خیال یہ ہے کہ حقیقی فضیلت شخصِ عملِ حق کا نام نہیں ہے اس لئے کہ کبھی باطل راہ سے بھی عملِ حق کا صدور ہو جائے بلکہ حقیقی فضیلت اُس عملِ خیر کو کہتے ہیں جس کا صدور اس علم کے بعد ہو کہ یہ خیر اور حق ہے اور کمیل حق ہے، اسی بنیاد پر اس نے فضیلت کی دو قسمیں کی ہیں ”فضیلت فلسفیانہ“ اور ”فضیلت عادیہ“

فضیلت فلسفیانہ، اُس عملِ خیر کا نام ہے جس کی نہاد عقل پر قائم ہو اور جس کا صدور فکر و نظر کے زیر اثر ہو۔

اور فضیلت عادیہ، اُس عملِ خیر کو کہتے ہیں جس کا مولد و منشا پہلی فضیلت اہل علم

فلاسفہ اور خواص کے ساتھ مختص ہے اور دوسری صرف عوام اور متوسط درجہ کے لوگوں کے لئے ہے وہ نیک کام کرتے رہتے ہیں اور "خیر" کی علت معلوم ہونے بغیر صرف اس لئے کرتے رہتے ہیں کہ نیک لوگ اس پر عمل پیرا ہیں۔

افلاطون کا کہنا ہے کہ فضیلت کی یہ قسم چوتھی، شہد کی مکھی، اور ان جیسے دوسرے حیوانات تک میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ بہت سے مفید کام در ان کے مفید ہونے کے علم بغیر انجام دیتے ہیں۔

وہ یہ بھی کہتا ہے

انسان کی قدرت سے یہ باہر ہے کہ وہ ایک نخت فضیلت کے "بام ترقی" پر چڑھ جائے بلکہ قسم اول تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسری قسم یعنی فضیلت عادیہ سے گزرنا پڑے گا اس کے بعد ترقی کرتے کرتے فضیلت فلسفہ تک پہنچ سکے گا۔

افلاطون، اول تو اپنے اُستاد سقراط کے نظریہ کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ فضیلت صرف ایک ہی حقیقت علم ہے اور بس، بعد ازاں اس مسلک کو ترک کر کے تعدد فضیلت کا قائل ہو گیا چنانچہ اس نے تصریح کی ہے۔

انسان کے لئے عقل، شہادت، وغیرہ متعدد قوی میں الخ

اور ہر ایک قوت کا ایک خاص عمل ہے، اور ہر قوت کے اعتدال سے فضیلت پیدا ہوتی ہے

اور یہ کہ فضائل کے اصول چار ہیں، حکمت، شجاعت، عفت، عدل،

اور انسان کے اندر تین قوتیں ہیں، قوت عاقلہ، اگر اس قوت میں اعتدال ہو تو اس سے حکمت و وجد پاتی ہے اور قوت غضبیہ، اگر یہ معتدل ہو تو شجاعت کہلاتی ہے اور قوت شہوانیہ یا ہیمیہ، اس میں اگر اعتدال ہو گا تو اس سے عفت بنتی ہے، اور اگر ان تینوں فضائل میں اعتدال پایا جائے تو ان سے عدل پیدا ہوتا ہے پس عدل کے ساتھ نفس انسانی کا انصاف اُس وقت ہوتا ہے جبکہ مذکورہ بالا تینوں فضائل اپنے مقررہ وظائف کو اعتدال کے ساتھ انجام دیں، اور ان ہر سر قوی میں سے ہر ایک قوت دوسری کو کیسا نہ تعاون و اشتراک کرے اور ایک دوسرے کی بناء پر

مگر یہ تقسیم بھی تنقید سے پاک نہیں ہے، اس لئے کہ حکمت اگر اُس وسیع معنی میں مستعمل ہو جس کا یہ لفظ مقتضی ہے تو پھر یہ معنی تمام فضائل پر حاوی ہو جائیں گے، اور اس طرح تنہا نہ حکمت، ہی سب فضائل کی اساس قرار پا جائے گی خواہ وہ شجاعت ہو، یا عفت عدل ہو یا کوئی اور فضیلت۔

فلاطون کی اس تصریح کے مقابلہ میں ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ تمام فضائل کی جامع یا ان کی اساس خواہشات نفس کا عقل کے زیر فرمان ہونا، ہے۔ یا یوں کہے کہ خواہشات کی باگ کو عقل کے ہاتھوں میں سپرد کر دینے کا نام جامع فضیلت ہے۔

اس قول کے مطابق فضیلت دو عناصر سے ترکیب پاتی ہے ایک ”عقل“ دوسرا ”شہوت“ اور اس لئے ضروری ہے کہ ”شہوت“ پُر ضبط ہو کر ان بنایا جائے اور شہوت پر محیط کر دیا جائے تاکہ ”فضیلت“ وجود پذیر ہو سکے۔

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ راہبوں اور بعض خشک زاہدوں کا یہ خیال کہ

”فطری رجحانات و خواہشات کا قلع قمع کر دینا سب سے بڑی فضیلت ہے، قطعاً غلط اور بے راہ روی ہے، اس لیے کہ وہ اس راہ کو اختیار کرتے وقت یہ بالکل فراموش کر دیتے، یاد دہانی اس حقیقت سے نا آشنا ہوتے ہیں کہ انسان کے لئے خواہشات کا وجود ایک اساسی اور بنیادی چیز ہے، اور خدائے تعالیٰ کے قوانین قدرت کے عطایا میں سے ایک عطیہ ہے۔ لہذا اُس کا استیصال، اور بیخ و بن سے اُس کا خاتمہ، انسانی فطرت و طبیعت کے لئے مہلک اور سخت مصرت رساں ہے اور اجزاء طبیعت کے ایک اہم جز کو تباہ و برباد کر دینا ہے بلکہ اُن کا قلع قمع دراصل فضیلت، ہی کا مٹا دینا ہے کیونکہ ————— جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں ————— فضیلت، نفس کی اُن خواہشات یا رجحانات کا نام ہے جن کا ضبط و احاطہ ”عقل“ کے ہاتھوں میں رہتا ہے۔

پس خواہشات و شہوات کے متعلق ”افراط و تفریط“، دونوں راہوں سے بچنا چاہیے۔ اس لئے کہ ایک جانب کا مطالبہ ہے کہ ان کا قلع قمع اور استیصال ضروری ہے اور دوسری جانب کا تقاضہ ہے کہ اُن کی باگوں کو بالکل ڈھیلا چھوڑ دیا جائے، اور عقل کی نگرانی اور ضبط کو اُس پر سے ہٹا لیا جائے۔

ان دونوں کے خلاف اعتدال کی راہ ”کہ جس کا نام فضیلت ہے“ یہ ہے کہ اُن کا قلع قمع نہ کیا جائے بلکہ اُن پر عقل کے غلبہ اور ضبط کو قائم کیا جائے اور برقرار رکھا جائے یعنی خواہشات و شہوات کو عقل کے زیر اثر متعینہ قدرت کے مطابق چلایا جائے۔

اگر غلطی اس قول کو دراصل اپنے مشہور نظریہ ”نظریہ اوسط“ کے تحت میں لانے کی سعی کی ہے، وہ یہ کہ ہر ایک فضیلت در ذیل ”افراط و تفریط“ کی درمیانی شے کا نام ہے پس ”شجاعت“، نہور اور بزدلی کی ”کرم“، اسراف اور سخی کی، اور ”عفت“، فحش

اور غنوی کی درمیانی صفات ہیں۔

اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بعض ایسے فضائل بھی ہیں جن کی دونوں جانب کے ردائل کا نام لغت میں بیان نہیں کیا گیا اور نہ ان کے مستقل نام رکھے گئے تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ در حقیقت ہر فضیلت کے دونوں جانب دو ردائل موجود نہیں ہیں۔

البتہ یہ فیصلہ ہو کہ درمیانی نقطہ کی پہچان کیا ہے؟ اور یہ کہ اس کا فیصلہ کون کرے کہ یہ حالت اعتدال کی حالت ہے یا افراط و تفریط کی؟ آسان بات نہیں ہے بلکہ نہایت مشکل ہے جیسا کہ یہ معلوم کرنا سخت دشوار ہے کہ وہ حقیقی نقطہ کس جگہ ہے جو ایک خط کو دو حصوں پر تقسیم کر رہا ہے؟ ارسطو کا بھی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس کے درپے ہوا جائے، اور نہ اُس نے اس مقصد کے حصول کے لئے کوئی قاعدہ وضع کیا ہے، بلکہ وہ کہتا ہے کہ اس کو ہر شخص کے اپنے ظرف اور ماحول کے حالات پر چھوڑ دیا جائے، اس لئے کہ یہ واقعہ ہے کہ جو شخص ایک انسان کے حق میں کرم کہلاتی ہے وہ دوسرے کے حق میں اسراف یا سخی سمجھی جاتی ہے بلکہ خود ایک انسان ہی کے لئے بعض حالات میں اعتدال کہلاتی ہے تو بعض دوسرے حالات کے پیش نظر اعتدال کی بجائے افراط یا تفریط بن جاتی ہے۔

ارسطو نے اس نظریہ کو اپنی کتاب میں اچھی طرح واضح کیا ہے اور فضائل کی تفصیل کو اسی اصول پر پھیلایا ہے جو قابلِ مراجعت ہے۔ ارسطو کے اس نظریہ کو ابن مسکویہ نے "کتاب الاخلاق" میں اور بعض دوسرے فلاسفہ عرب نے بھی لیا ہے، اور اسی نظریہ پر انھوں نے "فضیلت" کے مسائل کی بنیاد قائم کی ہے۔ مگر اس نظریہ پر مسطورہ ذیل اعتراضات بھی کئے جاتے ہیں۔

۱) ارسطو کے نظریہ اوساط میں "وسط" کے معنی "متصف" (ٹھیک درمیانی حصہ)

کے معلوم ہوتے ہیں اور یہ معنی فضیلت میں کسی طرح نہیں بنتے، اس لئے کہ ہمیشہ فضیلت ٹھیک ٹھیک درذائل کے درمیانی نقطہ پر ہی قائم نہیں ہوتی، یعنی ہمیشہ یہ نہیں ہوتا کہ ایک فضیلت کی نسبت درذائل کے درمیان بالکل مساوی اور ایسے نقطہ پر قائم ہو کہ حقیقی طور پر اس سے دونوں جانب میں برابر کا فاصلہ بن سکے، مثلاً ”شجاعت“، ”تہور“ اور ”جبن“ کے درمیان ایک صفت ہے لیکن وہ ”تہور“ سے قریب اور ”جبن“ سے بہت بعید ہے، اسی طرح ”کرم“ اسراف سے قریب اور بخل سے بہت دور ہے۔

لہذا اس معنی کے اعتبار سے نظریہ ”وسط“ صحیح نہیں ہے۔

(۲) بہت سے ایسے فضائل بھی ہیں جن کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ درذائل کے درمیان ہیں مثلاً ”صدق“ اور ”عدل“ کہ یہ کسی ”درذائل“ کے درمیان نہیں ہیں بلکہ یہاں ”صدق“ کے مقابلہ میں صرف کذب اور عدل کے مقابلہ میں صرف ظلم ہی پائے جاتے ہیں اور بن مسکوبہ کا یہ کہنا کہ عدل، ظلم اور ”انظلام“ کے درمیان ایک صفت کا نام ہے تو یہ محض نقطوں کا ہیر پھیر ہے، اور خواہ مخواہ ارسطو کے کلام کو صحیح ثابت کرنے کی کج ذرہ حقیقتاً انظلام صرف مظلم کے اثر کا نام ہے اور اس سے علیحدہ کوئی صفت نہیں ہے۔

(۳) ہمارے پاس کوئی ایسا صحیح اور مضبوط پیمانہ نہیں ہے جو ”وسط“ کی صحیح اور مکمل پیمائش کر سکے اور ہم صحیح نتیجہ پر پہنچ جائیں۔

تقسیم فضائل میں دورِ حاضر کے علماء اخلاق نے ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے،

وہ کہتے ہیں

لے تہور۔ بے جا اجرات لے جبن۔ نامردی لے ظلم۔ بے عمل کام لے انظلام۔ بے عمل کام کا اثر

فضائل کی تین قسمیں ہیں، فضائلِ شخصیہ، فضائلِ اجتماعیہ، فضائلِ دنیویہ، پہلی قسم (۱) ضبطِ نفس (۲) تہذیبِ نفس، کو شامل ہے۔ پس اگر لڑائیں، انہماک سے ضبطِ نفس ہے تو "عفت" ہے اور اگر خود کو ہمیشہ کے لئے رنج و مصائب میں ڈال دینے، یا رنج و مصائب سے دہشت و خوف نہ کھانے پر ضبط ہے تو "شجاعت" ہے۔ اور تہذیبِ نفس "یعنی نفس کو عقل کے زیرِ فرمانِ عمل کیلئے پرہیزگاری" ہے تو اس کا نام "حکمت" ہے اور فضائلِ اجتماعیہ، میں اگر انسانی حقوق کیلئے کما حقاً اور فرض ہے تو اس کو "عدل" کہتے ہیں، اور اگر حقوقِ انسانی کے ادا و فرض سے زیادہ کوئی شے ہے تو وہ "احسان" ہے اور فضائلِ دینیہ میں وہ تمام امور شامل ہیں جن کے ساتھ اپنے خالق و مالک کی رضا کیلئے مقصد ہونا ضروری ہے۔

مگر اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے وہ یہ کہ

انسان کی اجتماعی زندگی اس کی شخصی حیات سے جدا کرتی شے نہیں ہے اس لیے کہ جو شے بھی کسی ایک پر اثر انداز ہوگی ضروری ہے کہ دوسرے پر بھی اس کا اثر پڑے۔ مثلاً ممکن ہے کہ انسان کے لئے فضائلِ شخصیاں اس طرح پائے جائیں کہ ان کا کوئی تعلق جماعت سے نہ ہو، یا ایسے رذائل جو جماعت میں جو اجتماعیت، پر اثر انداز نہ ہوتے ہوں پس عفت، شجاعت، جہنم، اور دوسرے نیک و بد اخلاق یقیناً اپنے پیچھے اجتماعی نتائج رکھتے ہیں، اور اسی طرح فضائلِ اجتماعیہ، مثلاً احسان اور عدل، ادب و شخص اور فرد کی ذات سے نکلے، اور پھر اجتماعی اثرات ڈالتے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ فضائلِ شخصیہ ان فضائل کا

نام ہے جو فرد و شخص کی زندگی کو منظم کرتے، اور اس کے قومی اور ملکات میں ترقی، اور اقبال پیدا کرتے ہیں اور فضائل اجتماعیہ ان فضائل کو کہتے ہیں جو فرد و شخص کو اسکے گرد و پیش انسانوں کے ساتھ ایک لڑی میں پروتے اور ان سب کے حالات کو اجتماعی حیثیت میں ترقی کی راہ پر لگاتے ہیں۔

البتہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فضائل کی یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے پر موقوف، اور آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔ پس اگر فضائل شخصیتہ فنا ہو جائیں تو پھر اجتماعی حیات کے لئے بھی خیر کا حصول ناممکن ہو جائے گا اور جماعتی نشوونما اور جماعتی حقوق کی ادا کے لئے راہ مسدود ہو جائیگی اور اگر اجتماعی فضائل مٹ جائیں تو اشخاص و افراد کے اخلاق بھی بد سے بدتر ہو جائیں گے، اور کسی فرد کے لئے بھی یہ گنجائش نہ رہے گی کہ وہ اپنے نفس کو ترقی کے اعلیٰ درجہ تک پہنچا سکے، تاہم مذکورہ بالا دونوں قسموں میں باہمی امتیاز ممکن اور آسان ہے، اور ایک قسم کا دوسری قسم پر موقوف ہونا ان کے دو قسم ہونے کو مضبوط و خلل انداز نہیں ہے۔ الحاصل کوئی بھی صورت اختیار کی جائے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم فضائل کے تمام اقسام کا احاطہ اور حصر کر سکیں، یا ان کی تمام تفصیلات سے عہدہ برآ ہو سکیں، پھر بھی یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض اہم فضائل کو تشہیر و تفصیل کے ساتھ بیان کر دیں۔

فضیلتِ صدق

صدق! انسان اگر اپنے اعتقاد اور یقین کے مطابق کوئی خبر سنائے تو اس کو صدق کہتے ہیں۔ ”علم اخلاق میں خبر سنانے کے لئے صرف قول و گفتار ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ قول کے علاوہ عمل و کردار سے بھی تعلق ہے مثلاً ہاتھ سے اشارہ کرنا یا سر کی حرکت سے کسی شے کے متعلق اطلاع دینا نیز بعض حالات میں سکوت اور خاموشی سے بھی تعلق ہو جاتا ہے مثلاً کاروبار کو خفیہ طور پر کرتے ہوئے کسی بزرگ کا موقع پر پہنچ جانا اور بدکردار کا اُس کے خوف و لامت سے خاموشی کی ایسی سطح بنالینا گویا وہ کاروبار کا قطعاً مرتکب نہیں ہوا تو اس حالت میں اس کا سکوت، خاموشی نہیں ہے بلکہ ”اقدامِ کذب“ ہے اس لئے کہ یہ صورتِ حال واقعہ کے بھی غیر مطابق ہے اور اُس کے یقین و اعتقاد کے بھی۔ اسی طرح وہ مبالغہ بھی ”کذب“ میں داخل ہو جاتا ہے جو حقیقتِ حال پر یکسر پردہ ڈال دے اور نفسِ حقیقت کسی طرح سمجھ میں نہ آ سکے مثلاً کسی چھوٹی یا بڑی چیز کے صغریٰ کبیر کو اس مبالغہ کے ساتھ بیان کرنا کہ سامع کے ذہن میں اُس کی اصل حقیقت کسی طرح نہ آ سکے، نیز یہ بھی کذب میں شامل ہے کہ کسی معاملہ کو بیان کرتے ہوئے بعض ایسے اہم پہلوؤں کو قصداً حذف کر دیا جائے کہ اگر وہ بھی بیان میں آجائے تو معاملہ کی نوعیت دوسری ہی طرح کی ہو جائے۔

سچائی کی تو صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ انسان ”حق“ کہے، اور ہمیشہ حق ہی سے وابستہ رہے اور حق کے علاوہ کبھی دوسری بات کا ارادہ نہ کرے۔

”صدق“ بنیادی اور اہم فضیلت ہے اور مذہب اور فلسفہ دونوں نے اس

کی اہمیت کو کیسا تسلیم کیا ہے۔ کیونکہ وہ بہت سے فضائل کا حشیہ اور کریمانہ اخلاق کا نشانہ
و مولد ہے یوں تو صدق کو ہر شخص ہی "مطلق حسن" تسلیم کرتا ہے تاہم فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے
اس کو اسلئے برتری حاصل ہے کہ یہ ایک جماعتی فضیلت ہے اور اس کے بغیر کسی جماعت
کی خیر و صلاح ناممکن ہے، کون نہیں جانتا کہ جماعتی بقا و یا ہم افہام و تفہیم پر موقوف ہے
کہ اس کے بغیر تعاون و اشتراک اور جماعتی زندگی میں ہم آہنگی بحال ہے چنانچہ لغت کا
موجد بھی افہام و تفہیم ہے اور افہام و تفہیم کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا قلب جن حقائق سے
معور ہے ان کو دوسروں تک حقیقت کے مطابق پہنچا دے اور اسی اظہار حقیقت کا دوسرا
نام "صدق" ہے مثلاً چھوٹے چھوٹے جماعتی سلسلے _____ کتبہ یا مدرسہ

اس کیلئے روشن شہادت ہیں کہ یہ صدق کے بغیر کبھی خیر و صلاح
نہیں پاسکتے بلکہ چل ہی نہیں سکتے اس لئے کہ اگر طلبہ گفتگو میں جھوٹ بولنے لگیں اور اساتذہ
تعلیم کے موقع پر کذب بیانی اختیار کر لیں تو مدرسہ اسی وقت ختم اور فناء کے نذر ہو جائے گا
اور اسی طرح کتبہ کا حال بھی سمجھ لینا چاہئے، پس جبکہ جھوٹ بولنے کی عادت سے کسی جھوٹی
سے جھوٹی جماعت کا بقا بھی ناممکن ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جس
جماعت کے نظام میں جس قدر بھی جھوٹ شامل ہوگا اسی قدر اس جماعت میں خیر و خارج
مفقود اور مضرت و نقصان روزگار ہے گا۔ پس اگر جھوٹ کے مقابلے میں سچائی غالب ہے ہی
تو خرابی اور نقصان کے ساتھ اس جماعت کی بقا کی شکل نکل آئے گی ورنہ تو کذب اس
کا بیڑا غرق کر دے گا۔

سچائی کی ضرورت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ سننے یا پڑھنے سے چو اکثر معلومات
ہم کو حاصل ہوتی ہیں ان کی بنیاد سچائی پر ہے، اور اسی پر انسان اپنے معاملات و تصرفات

میں صبح سے شام تک اعتماد اور بھروسہ کرتا ہے سو اگر وہ جھوٹ ثابت ہوں تو جس قدر کام اُن پر مبنی تھے وہ سب باطل اور برباد جائیں، کیونکہ ذاتی علم سے تو بہت ٹھوڑی چیزیں ہم کو حاصل ہوتی ہیں اور وہ وہی ہیں جو ہم اپنے ذاتی تجربے سے حاصل کرتے ہیں، اور یہ کسی طرح بھی انسانی زندگی کے معاملات میں کافی دانی نہیں ہو سکتی، اور لامحالہ سننے اور پڑھنے ہی پر مشیت معاملات کا انحصار رہتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ”صدق“ کو فضائل کی بنیادوں میں اہم بنیاد شمار کیا گیا اسی طرح کذب کے نقصانات عظیمہ میں سے ایک یہی نقصان کیا کم ہے کہ ایک جھوٹ بہت سے جھوٹ پیدا کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ جب کوئی شخص کذب بیانی کی جرأت کرتا ہے تو گویا وہ بے وجود شے کو بناتا اور واقعہ کے خلاف حقیقت کو وجود پذیر کرنے کی سعی کرتا ہے اور پھر اس پریشانی میں مبتلا رہتا ہے کہ مختلف جھوٹ بول کر کسی طرح اس خود ساختہ اور گڑھی ہوئی بات کو واقعہ کے مطابق ثابت کر دوں۔

انسان اگر اپنی اس عادت میں مبتلا رہتا ہے تو لوگ اُس پر اعتماد کرنا، اور اُس کی تصدیق کرنا چھوڑ دیتے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی وقت وہ سچ بھی بولتا ہے تب بھی اُس کی بات کو باور نہیں کیا جاتا، اور سطور سے کسی نے دریافت کیا کہ جھوٹ بولنے کی مہارت کیا ہے؟ تو اُس نے جواب دیا۔

یہ کہ اگر تو سچ بھی بولے تو کوئی شخص تیری بات کو یاد نہ کرے گا۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اس دنیا میں ہر ایک انسان ”خواہ وہ تاجر ہو یا طبیب، مدس ہو یا پیشہ ور“ اس کا محتاج ہے کہ لوگ اس پر بھروسہ کریں، کیونکہ جو شخص بھی اس سے محروم ہے وہ بہت بڑی نعمت سے محروم ہے۔

جھوٹا انسان جس طرح دوسروں پر جھوٹ تراشتا ہے اکثر خود اپنے نفس پر بھی جھوٹ بولتا ہے مثلاً ایک شخص مائندہ فرض کی ادار میں کو تاسی کرتا ہے اور پھر لا نفس سے بچنے کے لئے اپنے نفس کو جھوٹا الطینان دلاتا ہے کہ اُس نے کماحقہ ادار فرض کر دیا ہے، یا اسی طرح بارہا یہ دیکھا گیا ہے کہ ایک شخص اپنے نفس کو مطمئن کرنے کے لئے طرح طرح کے عند اور حیلے تراشتا، اپنی سستی، کچھ سی، بے گئی، یا بزدلی کو چھپانے کے لئے نفس کو دھوکا دیتا، اور ان پر کذب کے پردے ڈالتا رہتا ہے اور اس طرح نفس کو حق سے روگردانی کے لئے ہموار کرتا ہے۔

جھوٹ کی یہ خصلت آہستہ آہستہ جب ”عادت“ بن جاتی ہے تو انسان کو اس درجہ پر پہنچا کر جھوڑتی ہے کہ پھر اس کو حق و باطل اور صدق و کذب کے درمیان فرق کرنے کی طاقت بھی باقی نہیں رہتی۔

درحقیقت اُس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو ایک مدت تک تاریکی میں بیٹھا رہا اور پھر اجالک روشنی میں آیا تو اُس کی آنکھ فوراً روشنی اور تاریکی میں فرق کرنے سے معذور رہتی ہے اور اُس کے سامنے تاریکی ہی رہتی ہے۔

غرض ”صدق“ ہمیشہ بہالغت ہے اور کذب بدترین لعنت ہے دروغ کی اگرچہ بہت سی اقسام ہیں لیکن اُن میں سے بعض کے نام اور عنوان مستقل تجویز کئے گئے ہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الصدق یبھی والکذب یھلک
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے
کہ سچ نجات کا باعث ہے اور جھوٹ
ہلاکت تک پہنچاتا ہے۔

نفاق | انسان کے دل میں جو کچھ ہے اگر وہ اس کے خلاف ظاہر کرے تو اس کا نام نفاق ہے۔ اہل عرب نے اس کو "نفاق" سے بنایا ہے، اور یہ "گوہ" کے سوراخوں میں سے اس سوراخ کو کہتے ہیں جو وہ اس لئے پوشیدہ بناتی ہے کہ اُسے وقت نکلنے اور جان بچانے کے لئے موقع میسر رہے، اس لئے منافق ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ایمان کو ظاہر کرے اور کفر کو دل میں باقی رکھے گویا حقیقت (ایمان) سے باہر آنے کے لئے ایک سوراخ (کفر) کو کھلا رکھے یہ اعتقادی کذب ہے اور اسی قبیل سے اس شخص کا حال ہے جو دوستی ظاہر کرتا اور دل میں دشمنی کو چھپائے ہوتا ہے اور یہ علی جھوٹ ہے۔

بہر حال جو شخص حقیقت کے خلاف کسی امر کو ظاہر کرے تو وہ منافق اور قابل نفرت دلا مرت ہے۔

تملق | انسان، نفع اور فائدہ کی امید میں ایک شخص کو خوش کرنے کے لئے اپنے اعتقاد کے خلاف اس کی تعریف کرے تو اس کا نام "تملق" (چالپوسی) ہے۔

نفاق اور تملق کی ضد "صراحت" (صاف دلی و اظہار حقیقت) ہے یعنی نفاق و موافق کے ساتھ دل سے گفتگو کرنا اور دلی بات کو سچائی کے ساتھ ادا کرنا اور اصل یہ لفظ عرب کے محاورہ سے ماخوذ ہے جب دودھ خالص ہو اور اس میں جھاگ بھی باقی نہ رہے تو اس وقت "لبن صریح" بولتے ہیں۔

بہر حال صریح اور صاف دلی وہی شخص ہے جو کھوٹ اور دھوکہ سے پاک اور جس کے ظاہر و باطن کے درمیان مطابقت ہو۔

لوگوں کو "صراحت" (صاف دلی) کے معنی میں کبھی مغالطہ بھی ہو جاتا ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ "صاف دلی" کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو ہر سچی بات ہر ایک انسان سے

کہہ دینی جائے حالانکہ یہ غلط ہے، اس لئے کہ بعض حالات میں کہنے کے مقابلہ میں خاموشی ہی بہتر ہوتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ایک سچی بات کہی جائے لیکن ضروری ہے کہ جو کچھ بھی کہا جائے وہ حقیقت ہو نفاق نہ ہو۔

یہ کوئی صاف دلی یا صاف گوئی نہیں ہے کہ بلا ضرورت لوگوں کے احساسات کو مجروح کیا جائے اور اُن کے شعور کو تکلیف پہنچائی جائے، یا یہ کہ طبیب اپنے زیرِ معالجہ مریضوں کے ایسے امراض کو اُن پر ظاہر کرے جن کے ظاہر کرنے سے اُن مریضوں کی زندگی پر بُرا اثر پڑتا ہو اسی طرح ”صاف گوئی“ اس کا نام بھی نہیں ہے کہ انسان اپنے اعمال و کردار پر فخر کرتا پھرے یا اپنے جی کا بھید یا اپنے گھر، اپنے پردے، اور اپنے دوستوں کے بھید کو ظاہر کرے کیونکہ ایسے شخص کے ماسوا جو راز سننے کا حق رکھتا ہو ہرگز کسی پر اپنا راز ظاہر نہیں کرنا چاہئے بلکہ صاف دلی و صاف گوئی (صراحت)، اس کا نام ہے کہ جب کبھی بھی کوئی بات زبان سے نکالو وہ ”حق“ اور ”سچ“ کے علاوہ اور کچھ نہ ہو۔

غرض اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ایک سچی بات کہی جائے لیکن یہ ضروری ہے کہ جو کچھ بھی کہا جائے صاف اور حق ہو نفاق اور کذب نہ ہو۔

خلعت وعدہ بدترین جھوٹ میں سے ایک جھوٹ ”خلعت وعدہ“ (وعدہ خلافی) ہے، یعنی اگر کوئی شخص کسی سے وعدہ کرے اور نیت یہ ہو کہ پورا نہ کرے گا، تو یہ بھی ”جھوٹ“ ہے اور اگر پورا کرنے کا تو ارادہ تھا مگر بعد میں بغیر کسی معقول عذر کے، یا ایسے واقعی عذر کے باوجود جس پر تعجب اگر وعدہ پورا کیا جاسکتا تھا، اُس نے وعدہ کو پورا نہ کیا تو یہ بھی جھوٹ میں ہی شامل ہوگا کیونکہ وعدہ خلافی میں وعدہ کئے گئے انسان کو خواہ مخواہ نقصان پہنچانا ہے مثلاً اُس کے وقت کی بربادی یا غلط توقعات کا وجود،

وعدہ اصل میں "قرض" ہے لہذا جس طرح اداء فرض ضروری ہے اسی طرح ذرا وعدہ بھی قرض اور ضروری ہے۔ اسی لئے ہمیشہ وعدہ میں میانہ روی کا خیال رکھنا چاہئے اور انسان کو کسی حد تک وعدہ کرنا چاہئے جس کو وہ پورا کر سکے یا جس کے پورا کرنے کیلئے اس میں غم و ادا کی طاقت موجود ہو۔ انسان کو ہرگز یہ جائز نہیں کہ وہ کسی حال میں بھی اپنے ادھر بھونٹ کا دروازہ وا کرے بلکہ تمام کردار و گفتار میں سچ کو اپنے لئے فرض سمجھنا چاہئے۔

الکسید اخ ا وعد وفا کریم النفس جب وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے
ہمیں اس سے انکار نہیں ہے کہ ہر عمل و قول میں سچائی کا التزام سخت مشقت و تکلیف کا باعث ہے، اور اس کے لئے بلاشبہ ریاضت نفس، قوت برداشت، صبر اور بہادری کی بہت زیادہ ضرورت ہے، اس لئے کہ انسان کو بعض مرتبہ روزمرہ کی زندگی میں ایسے نازک مواقع آتے ہیں کہ اس کی کوتاہ نظری یا درگرازی ہے کہ ان مواقع میں بھونٹ بولنا ہی مفید ہے اور اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہے حالانکہ اس کا فیصلہ صحیح نہیں ہوتا اور وہ بھونٹ کو درست سمجھنے میں سخت غلطی کا مرتکب ہوتا ہے۔

انسان ایسے مواقع پر کس طرح کذب بیانی کے لئے دلائل لاتا ہے حسب ذیل مثالیں اس کے لئے قابل غور ہیں۔

(۱) ایک ہندی نے فنِ شعر کی تعلیم حاصل کرنی شروع کی اور ایک ایسا قصیدہ لکھ کر پیش کیا جو ہمارے نزدیک اچھا نہیں ہے، تو اب ہمارا رویہ کیا ہونا چاہئے؟ یہ کہ سچ بولیں اور صاف صاف کہہ دیں کہ یہ قصیدہ عمدہ نہیں ہے، معافی کے اعتبار سے کمزور ہے، بے جا تکلف اور کمزور بندش رکھتا ہے۔ اور ایسا کہہ کر اس کو رنجیدہ اور مضطرب کر دیں اور نتیجہ یہ نکلے کہ وہ شعر کہنا چھوڑ دے، حالانکہ اگر اس کی حوصلہ افزائی کی جاتی تو وہ بعد میں بہترین شاعر بن جاتا۔

یہ مناسب ہے کہ ہم جھوٹے بولیں اور اُس سے کہیں کہ قصیدہ بہت عمدہ ہے بحیثیت
بندش اور شوکت الفاظ کا حامل ہے تاکہ اُس کو خوشی حاصل ہو اور جو صلہ مندی کے ساتھ
اُس میں لگا رہے، اور آخر کار اس سلسلہ کی بندی حاصل کر لے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر جھوٹ سے بچنا چاہئے۔ پس اگر ہم شعر کے
فن سے نا آشنا ہیں اور اُس پر حکم لگانے سے قاصر تو اس طرح کہہ دینا مناسب ہے۔
”میں اس فن میں وہ درجہ نہیں رکھتا کہ تم مجھ سے اس پر کوئی حکم حاصل کرو۔“

اور اگر اس فن کے حسن قبح سے آشنا ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ قصیدہ کے جو اشعار واقعی اچھے
ہوں اُن کی تعریف، اور جو نقد پر کھ کے قابل ہوں اُن پر زمی اور شیریں کلامی کے ساتھ
تنقید کجائے، تاکہ نقائص سے بچانے کے لئے اُس کی راہنمائی بھی ہو جائے اور دل شکنی
حوصلہ شکنی کا بھی باعث نہ بنے۔

کیونکہ یہ ایسا ”سچ“ ہو گا جس سے کوئی تکلیف نہیں پہنچ سکتی اور اُس کیلئے وہ
فائدہ ہے جو صریح جھوٹ میں نہیں ہو سکتا، دل کو اگر تکلیف ہو سکتی ہے تو کسی شے کو
بالکل حقیر کر دینے سے ہو سکتی ہے یا ایسے ”سچ“ سے ہو سکتی ہے جو درشتی اور سخت کلامی سے ادا
کیا جائے لیکن ایک طالب حقیقت کیلئے ”مہذب تنقید“ جھوٹی ملمع سازی کے مقابل میں
بہت زیادہ مرغوب شے ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سلم قتل الحق ولو کان مراً

(۲) جنگ میں قوریہ۔ جنگ کے موقعوں پر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک قوم دوسری قوم
پر حملہ کرنے کے وقت اپنے طرز عمل سے مقابل فریق کو یہ یقین دلاتی ہے کہ وہ اس جانب سے حملہ کا

ارادہ کر رہا ہے حالانکہ اس کا ارادہ دوسری جانب سے حملہ کا ہے یا ایک جانب سے اس طرح حملہ کرتا ہے کہ مقابل اس کے دفاع میں نہہک ہو جائے اور حقیقت حال سب سے بہتر رہے اور یہ دوسری جانب سے اچانک سخت حملہ کر دے ”جو اس کا اصل محاذ جنگ ہے“ تو کیا ایسی صورت میں ہم کو یہ چاہئے کہ ”سج“ کو ہاتھ سے نہ جانے دیں اور اس طرح جو کامیابی حاصل ہونے والی ہے اُس کو ضائع اور برباد کر ڈالیں، حالانکہ یہ مشہور مقولہ ہے کہ

الحرب خدعة“ (لڑائی دھوکا ہے)

سو اس کا جواب یہ ہے کہ جنگ میں یہ طریقہ عمل دراصل جھوٹ نہیں ہے اس لئے کہ اعلان جنگ سے ایک قوم دوسری قوم پر یہ واضح کر دیتی ہے کہ اب پہلے تمہارے درمیان سمجھوتہ اور گفتگو کا موقع نہیں رہا۔ اور جب باہمی سمجھوتہ اور افہام و تفہیم کا معاملہ ہی نہ رہا تو پھر جھوٹ کیسا؟ کیونکہ اعلان جنگ کے کوئی معنی نہیں کہ جس قدر ہم میں طاقت ہے ہم دشمن پر حملہ کیے بغیر نہ رہیں اور وہ تمام طریقے اختیار کریں جو عدل و نصفت سے متجاوز نہ ہوں، اس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو دوسرے سے یہ کہے کہ ”میں تجھے ایک جھوٹا قصہ سناؤں گا“ اور پھر وہ اُسکو سنائے تو یہ جھوٹ نہیں کہلائے گا اس لئے کہ قصہ گو اپنی اس خبر میں اعتقاد کے خلاف نہیں کہہ رہا ہے اب اگر سننے والا اس کے باوجود اس قصہ کو صحیح سمجھنے لگے تو قصور سمجھنے والے کا ہے کہنے والے کا نہیں ہے۔

(۳) ان دونوں صورتوں سے زیادہ تیسری صورت نازک ہے جو کہ اکثر پیش کرتی ہیں اور وہ یہ کہ ایک عورت کے ایک لڑکا ہے جو مثلاً ”سل“ میں مبتلا ہے اور وہ اسکی تیار داری اور خبر گیری میں مصروف ہے ”اور اُس سے پہلے اُس کا ایک لڑکا اسی مرض ”سل“ میں بیمار ہو کر مر چکا ہے“ وہ طبیب سے سوال کرتی ہے کیا اس کو ”سل“ ہے؟ اور سناٹھی

پریشان ہے اور کچکپا رہی ہے کہ کہیں طبیب ”ہاں“ نہ کہہ دے۔

تو اب طبیب کا کیا فرض ہے، یہ کہ جھوٹ بولے اور کہہ دے کہ ”نزلہ زکام ہی“ تاکہ اس کی قوت لوٹ آئے، اور وہ اپنے بچہ کی خیر گیری کے قابل ہو سکے جس کو ماں کی خیر گیری کی سخت حاجت ہے۔ یا سچ کہہ دے اور انجام یہ نکلے کہ اُس کی قوت جاتی رہے اور مریض پر بھی اس قدر نا اُمیدی کا بوجھ پڑ جائے کہ وہ جان سے ہی جاتا رہے، تو اگر کوئی کوتاہی اس سانحہ کو سننے اور حالت پر غور کرے تو وہ فوراً یہ حکم لگا دے کہ ایسے وقت میں جھوٹ بولنا فرض لیکن اگر صحت نام نہاں ہو تو اس کا کام لیا جائے تو اقرار کرنا پڑتا ہے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ طبیب کے ”درمغص صحت آمیز“ کے بعد اس کا صحت یا سب ہو جائے گا اور اُس کی والدہ کے دل میں یہ بیٹھ جائے گا کہ لڑکے کو اگرچہ ”سل“ تھی مگر طبیب نے میری خاطر سے نزلہ بتا دیا تھا۔

اب اگر کسی وقت اُس لڑکے کو ”نزلہ“ ہو گیا اور طبیب نے سچ کہتے ہوئے سخی کے ساتھ یہ یاد رکھانے کی کوشش کی کہ لڑکے کو واقعی ”سل“ نہیں ہے بلکہ ”نزلہ“ ہے تب بھی اُس عورت کو طبیب کے قول کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ یہ سمجھتی رہے گی کہ لڑکے کو ”سل“ ہے مگر طبیب مہری تنکین کے لئے نزلہ بتا رہا ہے نیز اگر وہ مریض کی بجائے بیمار دار کو اصل حقیقت سے آگاہ نہ کرے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ بیمار دار مریض کی بیمار داری اس طرح نہ کر سکے گا جو ایک سل کے مریض کے لئے از بس ضروری ہے۔

اور اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اطباء نے اپنا یہی طریق کار بنالیا ہے تو ان کی نجات و امراض پر سے اعتماد ہی جاتا رہے گا۔

تو یہ ایسا جھوٹ ہے جو ”لعنت“ کے بتائے ہوئے معانی کو ہی مہل کر دیتا ہے اور لوگوں کے درمیان اعتماد اور بھروسہ اٹھا دیتا ہے ”اس لئے انسان کے لئے از بس

ضروری ہے کہ وہ کسی شے پر حکم لگانے سے پہلے وسعت نظر کے ساتھ یہ دیکھے کہ اس کی وجہ سے مستقبل قریب یا بعید میں کس قدر نقصان اور مصرت کا اندیشہ ہے۔
 پس طبیب کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اصل حقیقت ظاہر کرنے کے لئے تعبیر میں جو الفاظ بہتر ہوں استعمال کرے۔ اور مرلین، اور اُس کے کہنے کے لئے ”اپنی تشغیص کے اندازہ کے مطابق“ امید و توقع کا دروازہ کھلا رکھے، لیکن اسی اور سچ کو کسی طرح ہاتھ سے نہ دے مثالیوں کہے۔ آثار اگرچہ ایسے پائے جاتے ہیں تاہم خطرہ اور خوف کی حالت نہیں ہے دوا اور احتیاط لازم ہے۔

اس کے علاوہ اگر سچائی بعض افراد کے لئے پیام موت بھی ثابت ہوتی ہو اور بھونٹان کی نجات کا باعث بنتا ہو۔۔۔۔۔۔ اگرچہ ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں ان ہر دو امور سے قطعاً واقف نہیں ہیں۔۔۔۔۔۔ تو راہ صداقت، معافی لغت کی حفاظت، اور انسانوں کے باہمی دلتوقی و اعتماد کی خاطر، کیوں نہ ہم ان تھوڑی سی جانوں کو قربان کر دیں۔ اور جب کہ ”سلطنت“ کی خاطر ہزاروں کی قربانی درست سمجھی جاتی ہے تو کیا چند نفوس کو حفاظتِ حق کی راہ میں بھینٹ چڑھا دینا، اور اسی طرح ایک محدود نقصان پر داشت کر لینا درست ہو سکتا ہے؟

لہذا اس بارہ میں اختلاف کو ہرگز جگہ نہ دینی چاہیے، اور ہم کو خود پر لازم کر لینا چاہیے کہ ہر حالت میں اور ہر موقع پر ”سچ“ کے علاوہ دوسری کوئی راہ اختیار نہ کریں گے۔

شجاعت

شجاعت | ضرورت اور حاجت کے وقت مصائب و خطرات کا ثبات قدمی کیساتھ مقابلاً
 ”شجاعت“ کہلاتا ہے، اور بعض لوگوں نے جو یہ سمجھ لیا ہے کہ شجاعت بے قید ”بے خونی“ کا نام
 ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جو شخص مردانہ نہیں اور نتائج پر سخت نگاہ ہو اگر وہ مستقبل میں
 ان نتائج کے پیش آنے سے خائف ہے مگر سامنے آ جانے پر ثابت قدمی کے ساتھ ان کو اگیز
 کرتا اور ان کا مقابلہ کرتا ہے تو بلاشبہ وہ ”شجاع“ ہے۔

غرض جب تک بھی کوئی شخص توقع اور عمل کے حسب حال باہمت کار گذار ثابت
 ہو وہ مرد شجاع ہے۔

پس وہ مرد عاقل جو خطرہ دیکھ کر پریشان اور غیر مطمئن نظر آتا ہے مگر نتیجہ میں نفس پر قابو
 پا کر اور ادا فرض کے مناسب جان کر بے خونی کے ساتھ خطرہ میں کود پڑتا ہے وہ بھی ”بہادر“
 اور ”نفسیت شجاعت“ کا حامل ہے اور جو انجام پر نظر رکھ کر اور عقل و دانش کو راہنما بنا کر
 یہ فیصلہ کرتا ہے کہ اس وقت خطرہ سے بچنا ہی بہتر طریق کار ہے اور خود کو خطرہ سے محفوظ رکھتا
 ہے تو وہ بھی یقیناً ”شجاع“ ہے۔ اسی طرح سالار لشکر کا جنگ کے اصول پر بسپا ہونا یا لشکر
 کو خطرہ میں ڈال دینا دونوں طریق کار حسب موقعہ و محل ”شجاعت“ ہیں نہ کہ خوف و بزدلی یا
 بیجا تہور و انتہا اُس نے اگر موقع اور محل کی مناسب راہ کو چھوڑ دیا یعنی جس جگہ اُس کو قرار
 کرنا چاہئے تھا وہاں فرار نہ کیا، یا جس جگہ مقابلہ کرنا چاہئے تھا وہاں سے بھاگ نکلا تو ان سب
 صورتوں میں وہ شخص ”نامرد“ اور ”بزدل“ کہلائے گا اور ہرگز شجاع کہلانے کا مستحق
 نہیں سمجھا جائے گا۔

ہر حال شجاعت، دماقدام و جوش پر موقوف ہے اور نہ خوف و عدم خوف پر بلکہ اس کا مدار
 ”ضبط نفس“ اور ”موقعہ کے مناسب عمل“ پر ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :-

لن یسئل اللہ بالصلۃ ائمتہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
 الشدید الذی یملک نفسه کرکشتی میں کسی کو بچاؤ دینا اصل بہادری
 عند الغضب نہیں ہے بلکہ بہادری وہ ہے جو غضب و غصہ

کے وقت ضبط نفس کا ثبوت دے۔

تو یہ کوئی خوبی کی بات نہیں ہے کہ انسان ہر قسم کے خوف سے بے پرواہ ہو کر بالکل
 ہی بیباک بن جائے بلکہ بعض صورتوں میں خوف ہی ”فضیلت“ سمجھا جاتا ہے اور بے باکی ”رذیلہ“
 سمجھی جاتی ہے مثلاً سیاسی اہم اعلان یا کسی امر عظیم پر اقدام سے قبل حزم و احتیاط کا خوف
 کی شکل میں نمودار ہو جانا اسلئے مفید ہے کہ اس طرح مسئلہ کی اصل حقیقت تک پہنچنے اور
 طبیعت کو آدھر متوجہ کرنے میں آسانی ہو جائیگی اور اسکی ذاتی رائے پس پشت پڑ جائے گی۔

اور یہ بھی ”فضیلت“ ہی میں شمار ہے کہ معاملہ کے بر دے کا دلانے میں وہ اس لئے
 تامل کرے کہ معاملہ کے مقابلہ میں اس کی تہک اور تحقیر زیادہ ورنہ فی ہے اس لئے اگر انسان ایسے
 موقعہ پر اپنی تہک عزت و ناموس کے متعلق خوف زدہ ہو اور بے باکی اور بے خوفی ہرگز شجاعت
 اور فضیلت نہیں بن سکتی۔ کہ بے ہچک شراب خانہ میں شراب پینے پہنچ جائے اور شارب عام
 پر بے دھڑک جوا کھیلنے لگے، بلکہ شعور دماغی کا فوراً سمجھا جاتا ہے۔

درحقیقت قابلِ مذمت بزدلی یا ذلیل قسم کا خوف یہ ہے کہ انسان اعتدال سے گزر
 کر بہت سی کی جانب چلا جائے یا خوف دلانے والی شے کے متعلق دل میں ہول مٹھ جائے مثلاً
 ہر ایک انسان کاٹ کھانے والے کتے کے حملہ یا برقی تار کے ہمیب شعلوں میں جھلس جاتے

پاموڑ اور ریل سے کچل جانے، یا گھر میں آگ لگ جانے، یا کسی مصیبت میں پھنس جانے کے لئے، بہت نشانہ ہے اور اسی لئے وہ ان چیزوں سے خوف کھاتا ہے تو یہ بزدلی نہیں ہے یہ خوف اگر دہشت کی صورت اختیار کرے، اور ان ہلاکتوں میں پڑ جانے کے تصور سے دل ڈوبنے لگے حتیٰ کہ فرض اور ڈیوٹی سے بھی جی چڑ جائے تو یہ سزا سزا بزدلی اور نامردی ہے۔

ایسا شخص ڈوب جانے کے خوف سے ہرگز کشتی پر سوار نہ ہوگا، اور اگر وطن میں کوئی کام میسر نہ ہو تب بھی موت کے ڈر سے سفر تک نہ کرے گا، لیکن بہادر اس قسم کے بڑے احتمال کی پرواہ نہیں کرتا اور ثبات قدمی کے ساتھ اپنے ادا فرض میں مصروف رہتا ہے اور اگر یہ مصائب پیش آجائیں تو اُس کا دل خوف سے اڑنے نہیں لگتا، بلکہ وہ ان پر صبر کرتا ہے اور ادا و العزمی کے ساتھ ان کو برداشت کرتا ہے، اور اگر وہ بیمار ہو جاتا ہے تو دہم کی وجہ سے وہ اپنے مرض کو بڑھنے نہیں دیتا، اور اگر اُس پر کوئی مصیبت آجائے تو وہ بہادری کے ساتھ اُس کا مقابلہ کرتا اور سخت سے سخت مصیبت کو بھی خفیف سمجھنے لگتا ہے،

الحاصل بہادر اُس بڑبڑیاک کو نہیں کہتے جو ایسی چیزوں سے بھی نہ ڈرتا ہو جن سے ڈرنا چاہئے، اور نہ اُس بزدل کو کہتے ہیں جو ان چیزوں سے بھی خوف کھاتا ہو جن سے خوف نہ کھانا چاہئے یا اس قدر خوف زدہ ہو جائے کہ ”فرض“ اور ”ڈیوٹی“ کو بھی چھوڑ بیٹھے۔

نیز بہادری صرف جنگ کے میدانوں میں موجود رہنے، اور ہتھیاروں کو کام میں لانے کا ہی نام نہیں ہے بلکہ اکثر روزمرہ کے امور میں بھی ایسے مواقع موجود ہیں جن میں میدان جنگ کی بہادری کے مقابلہ میں کم شجاعت کا مظاہرہ نہیں ہوتا، مثلاً فائر بریگیڈ کے عمال، اطباء، کان کن، سمندری ماہی گیر، جہازوں کے کپتان، آبی و وطنی رضا کار، یہ اور ان جیسے دوسرے خدام خلق۔ ”بہادر“ اور ”شجاع“ ہی کی نہرست میں داخل ہیں، جو فوجی سپاہیوں کی طرح خطرات کو انگیر کھاتے

اور مصائب و شدائد کا صبر و سکون کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ سب سے بڑی بہادری مصیبت اور سختی کے وقت ^ن ~~دکھ~~ ^{اطمینان} اور حاضر خواہی ہے، اس لئے بہادر وہ ہے کہ جب اس پر سخت وقت آئے تو اپنے اطمینان اور بیداری خواہ کو نہ کھو بیٹھے، بلکہ قابلیت اور ثبات قلبی سے اس کا مقابلہ کرے، اور ذہنی بیداری اور مطمئن عقل کے ساتھ اس کو انجام دے۔

ایک شخص دیکھتا ہے کہ اس کے مکان میں آگ لگ رہی ہے، یا چور اس کے گھر میں گئے ہوئے ہیں، یا ریل سے ایک آدمی غقریب کٹ رہا ہے، یا کشتی غقریب ڈوب جانے والی ہے، سو اگر ان حالات میں اس کی عقل گم ہوگئی، اس کے خواہش عقل ہو گئے، اس کی قوت صوابدید جاتی رہی، آنکھیں حیران رہ گئیں، اور وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ کیا کرے؟ تو وہ شخص ^{مذکورہ} "اور ہزدل" ہے اور اگر وہ اپنے نفس پر قابو نہ لے، اور مطمئن قلب نہ ہو اور ان امور میں بہتر طریق کار کو عمل میں لایا تو یہ شخص بلاشبہ بہادر اور "شجاع" ہے۔

عبداللہ ملک بن روان کی ایک حکایت اس سلسلہ میں بہت مشہور ہے۔

ایک دن اس کے پاس ابن زیاد کے قتل "اور اس کے لشکر کی شکست کی اطلاع پہنچی،

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فلسطین پر قبضہ کر لیا، اور دمشق

نے بھی اس کے خلاف بغاوت کر دی، اور دم کا بادشاہ بھی شام کی طرف روانہ ہو گیا ہے

ان تمام وحشتناک اطلاعات کے باوجود نہ اس کا دل پریشان ہوا اور نہ اس کے خواہش

براؤں بڑھا، اور اس فورے دن میں وہ مطمئن قلب، اور خوش چہرہ یا انگیا۔ پھر دم کے بادشاہ کو تو اہل

خراج میں مشغول کر لیا، اور فلسطین پر لشکر بھیج کر دوبارہ قبضہ کر لیا، اور خود دمشق پہنچ کر اپنے مخالفین کو شکست

دے دی۔

شجاعت اور پیر | درجہ عالی شجاعت اگرچہ بہت اہمیت رکھتی ہے تاہم اس دور میں جبکہ

تمدن مزاحج ترقی پر ہے شجاعت کے ایک اور معنی بھی پیدا ہو گئے ہیں جس کا نام "شجاعتِ دینیہ" ہے اگر کسی شخص سے لوگ بدظن ہیں اور اُس کو چھوٹی تہمتوں کا نشانہ بنائے ہوئے ہیں یا اس کی راست گوئی اُس پر عوام و خواص کے غیظ و غضب کا طوفان لائے ہوئے ہے یا اس کی مصلحتِ حاکم کے غیظ و عناد کا باعث بنی ہوئی ہے اور ان تمام صورتوں میں علامت کرنے والوں سے بے خوف ہو کر اگر اپنی اُس رائے کو جس کے حق ہونے کا اُس کو یقین ہے علانیہ ظاہر کرے اور اس راہ میں تمام مصائب و آلام سے دوچار ہونے کے باوجود تحمل، صبر اور برداشت کے ساتھ اعلانِ حق پر قائم رہے تو اس بے خوفی اور شجاعت کا نام "درجہ عالی شجاعتِ دینیہ" ہے۔

ایک مرد بہادر کا فرض ہے کہ اگر اس کی رائے علماء و عصر، عامۃ الناس، حاکم و بادشاہ یا لیڈر قوم کے خلاف ہو تو پیش آمدہ مصائب اور مہلناک تکالیف سے چشم پوشی اور ان کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنی رائے کو علانیہ طور پر ظاہر کر دے اور جب تک اس کو دلائل کی روشنی میں اپنی رائے کے بطلان پر یقین نہ ہو جائے کسی بھی خوف سے مرعوب ہو کر اس کو ترک نہ کرے مگر یہ بھی ضروری ہے کہ جس بات کو حق سمجھتا ہے اُس کو مذہب اور عمدہ طریق پر واضح کرے اور اگر اس کے باوجود بھی لوگ حق کی تلخی سے تلخ کام ہوں تو پرواہ نہ کرے اور اگر اپنی رائے کی غلطی اور خطا کا یقین ہو جائے تو اس کا فرض ہے کہ فوراً اس سے رجوع کرے اور غلط رائے کو ترک کر دے خواہ اس رجوع اور ترک میں اس کو سخت سے سخت تکالیف ہی کیوں نہ برداشت کرنی پڑیں اور وقت کی مصلحت رجوع کو غیر مناسب ہی کیوں نہ سمجھتی ہو۔

ایسے بہادر انسانوں سے دنیا کی تاریخ بھری پڑی ہے جنہوں نے "قول حق" اور "نصر حق" کی خاطر اپنی جان اور اپنے مال سب کو قربان کر دیا ہے اور سچائی کے عشق

اور اُس کی فریگی میں ہر قسم کے مصائب و تکالیف کو برداشت کیا اور طرح طرح کے عذاب کی تلخیوں کو شہد کے گھونٹ کی طرح پیاتے اسلئے کہ انکو حق اور سچائی اپنی جان و اُرد سے زیادہ عزیز تھے اس جماعت میں سب سے پہلا اور سب سے اونچا مقام انبیاء مرسلین (علیہم السلام) کا ہے اور اس کے بعد شہداء اور علماء کا ملین کا ہے اُن کو امر حق کے سلسلہ میں سخت سے سخت تکالیف دی گئیں، اور اُنھوں نے ان کو نہایت صبر و استقامت کے ساتھ برداشت کیا، اور حمایت حق اور مخلوق کی بہتری کے لئے اپنی جان و مال تک کو نچ دیا۔

بنی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واقعہ مشہور ہے کہ جب اُن کے چچا ابوطالب نے قریش کی قاتلانہ دیکھیوں سے تنگ آکر آپ کو نصیحت کی کہ لوگوں کو اپنی دعوت و تبلیغ کا پیغام نہ سناؤ تو آپ نے ارشاد فرمایا۔

اے چچا تجرا اگر وہ (مشرکین) میرے واسطے ہاتھ پر سورج اور بائیں ہاتھ پر چاند بھی رکھ دیں اور یہ چاہیں کہ میں اس (تبلیغ) کو چھوڑ دوں تو جب تک (حق تعالیٰ) اسکو غائب نہ کر دے بائیں اس (تبلیغ حق) میں جاں بحق نہ ہو جاؤں، ہرگز اس کو نہیں چھوڑ سکتا۔

حمایت حق و صداقت کی راہ میں انبیاء (علیہم السلام) اور شہداء و صالحین (رحمہم اللہ) کے علاوہ دنیا کی جن مشہور شخصیتوں نے مقام بلند حاصل کیا اُن جاہل و بہادروں کی صف میں یونان کا مشہور حکیم اور فلسفی سقراط بھی ہے اُس نے اُٹینا (پایہ تخت یونان) کے نوجوانوں کو اپنی تحقیقات علمی سے سیراب کیا۔ اور اُن کی عقلوں میں روشنی پیدا کرنے اور ان کے اخلاق کے بہتر بنانے میں بہت زیادہ جدوجہد کی مگر جب اُس کی عمر ستر سال ہوئی تو اُس پر ہیبت و گلائی لگی کہ وہ یونان کے مسبودوں سے انکار اور نوجوانوں کو گمراہ کرتا ہے۔ اس لئے "اُٹینا"

کے لئے نوردِ حسنہ دے گئے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد
افضل المجہاد من قال کلمۃ حق فرمایا کہ سب سے بلند جہاد اُس شخص کا ہے
عند سلطان جائز جس نے ظالم بادشاہ کے سامنے کلمہ حق کہا

اور مشہور فقیر و محدث "ابن قیمیہ" (متوفی ۷۵۰ھ) نے جب علماء زمانہ کے خلاف

بعض مسائل اجتہاد پر اپنی رائے کا اعلان کیا تو علماء و عہدہ داروں نے اُن کی برائی کی اور
بادشاہ نے اُن کو جیل میں بھیج دیا، مگر وہ "جیل" میں بھی تصانیف کتیب میں مشغول رہے اور
اپنے مذہب کی تائید، اور مخالفت علماء کے دلائل کی تردید میں کتابیں لکھتے رہے اور جن مسائل
کو حق سمجھتے تھے اُن میں سلطان، علماء عہدہ دار، اور عوام کی مخالفت کی مطلق پرواہ نہ کی۔

اور عہدہ متوسط، اور عہدہ آخر میں بھی اگر علماء میں سے ایک جماعت ایسی نہ ہوتی جو
احقاقِ حق کے لئے برابر جان و مال کی قربانی کرتی رہی تو آج "علم کی روشنی" اور "تمدن کی۔
فرادی" جس طرح نظر آ رہی ہے ہرگز نظر نہ آتی،

مثلاً گلیلو آئی کا ایک مشہور منجم عالم ہے (۱۵۶۴-۱۶۴۲ م) اُس نے جب "دوہین"
ایجاد کی اور اُس کے ذریعہ سے یہ معلوم کیا کہ حرکت کرنے والے صرف چند ستارے ہیں، اور یہ
کہ چاند میں زمین کی طرح پہاڑ بھی ہیں اور میدان بھی، اور اُس نے سورج میں دھبے دریافت
کئے اور بلیسوس کی تعلیم کے خلاف کہ زمین ساکن اور کائنات کا مرکز ہے اس نظریہ کا اعلان
کیا کہ زمین سورج کے گرد گھوم رہی ہے تو ان دعوؤں پر پادریوں نے اُس کی مخالفت کی اور
اُس کے خلاف ناراضی کا ایک طوفان برپا کر دیا، اور اُس کو مجبور کیا کہ وہ اس تعلیم سے باز
آجائے، مگر وہ حق کے اس اعلان سے باز نہ رہ سکا، اور آخر کار گرفتار ہوا اور جیل میں ڈال دیا گیا

اور ان تعلیمات کی بدولت، جو آج ہر مدرسہ میں طلبہ حاصل کر رہے ہیں، اُس نے سخت سے سخت مصائب برداشت کئے۔

اور اٹلی کا مشہور فلسفی کامبائلو (۱۵۶۸-۱۶۳۹ م) اپنی جدید تعلیمات کی بدولت بعض پادریوں اور حکام کا مورد عقاب اور موجب غیظ و غضب بنا، کیونکہ وہ کہتا تھا۔ ہم یہ قدرت رکھتے ہیں کہ ہمارے گرد و پیش جو اشیاء ہیں جیسے درخت، پھول، پہاڑ نہیں، وغیرہ ان سے ہم اپنی علمی قابلیت کو ”ارسلو کی طرح کے قدیم فلاسفہ کی تعلیم کے مقابل میں“ زیادہ بڑھائیں۔

اور اُس کا یہ بھی نظریہ تھا

موجودہ نظام ”جو کہ سپیک اور جمہور پر استبداد کے ذریعہ قائم ہے“ اس سے بہتر

ایک اور نظام حکومت ہے جس کا سپیک میں نافذ ہونا ضروری ہے

ان اقوال کی بدولت اُس کو قید میں ڈالا گیا، اور وہاں سخت ازسب سے پہچانی گئیں،

اور پچیس سال قید خانہ ہی میں محبوس رکھا گیا، اور پھر نجات ملی۔

انیسویں صدی کے مردِ حق ”شیخ الہند“ نے موجودہ دور انقلاب کی بنیاد کلمہ حق

ہی پر رکھی اور برٹش حکومت کے انتہائی مظالم، اور مالٹا کی طویل اسارت و قید تنہائی

نے کسی طرح اُس ہستی کو اس اعلانِ حق سے باز نہ رکھا کہ جنگِ عظیم میں برطانیہ کا ساتھ

دینا اور ترکوں کے خلاف ہتھیار اٹھانا سب سے بڑا گناہ ہے اور اپنے وطن کی غلامی کو

مضبوط کرنے، اور اسلامی ممالک کو غلام بنانے کے لئے گمراہ کن اقدام ہے۔“

بہر حال ہمارا فرض ہے کہ ہم حق پر ڈٹ جائیں، اُس کا اعلان کریں، اُس کی مخالفت

کی مقاومت پر ثابت قدم رہیں اور اُس کے ایسے عاشق و لگیر ہو جائیں کہ اس راہ میں

ہر قسم کی تکالیف و مصائب پہننے اور جان تک قربان کر دیتے ہیں دروغ نہ کریں اور اس طرح اپنے ذکر کو ”نیک یادگار“ بنا جائیں۔

”شجاعتِ ادیبہ“ کی ایک نوع یہ بھی ہے کہ انسان، دوسروں کی بھلائی اور خیر خواہی کی خاطر اپنی لذت و راحت کو تیج دے اور اس راہ میں ہر قسم کے رنج و الم اور دکھ درد کو سہے شاکسی توں میں اگر کوئی اخلاقی مرض پیدا ہو جائے تو یہ اُس سے تکلیف محسوس کرے اور ایک طبیب کی حیثیت میں ان مریضوں پر رحم کھاتے ہوئے پیدا شدہ اخلاقی مرض کا علاج شروع کر دے اور اپنی زندگی کی خدمات کو اس کے لئے وقف کر دے تو بلاشبہ ”شجاع“ ہے اور فضیلتِ شجاعت کا حامل۔

اُس کا فرض ہے کہ اول اس مرض اور مرض کے اسباب کی چہان بین کرے اور پھر اس کی اصلاح کے لئے قدم اٹھائے اور تمام رکاوٹوں کو دور کر کے مرد بہادر کی طرح اپنے فرض کو انجام دے۔

شکوہ دیکھتا ہے کہ قوم کے نو عمر بچے دس سال ہی کی عمر میں کم سے کم اُجرت پر زیادہ سے زیادہ وقت میں اور گزشتہ مقامات پر مصروف محنت ہیں اور سرمایہ دار اور کارفرما اصحاب ان پر رحم کھاتے اور نہ شفقت پر تے ہیں اور آخر کار وہ اُسی ضحک اور جہالت میں جو ان ہو جائے اور اپنے سے نیچے طبقہ کے لوگوں پر اُسی قسم کی سختیاں کرنے کے عادی بن جاتے ہیں جس طرح ان پر سختیاں کی جاتی رہی ہیں۔

یادہ بازاری لوگوں کی اولاد کو دیکھتا ہے کہ وہ اس حالت میں نشوونما پاتے ہیں کہ انہیں علم نصیب، نہ صحیح عمل کی توفیق، اور انجام کار وہ جراثیم پیشہ ہو جاتے اور امن عامہ کے لئے مہتر رساں، اور خدا کی زمین پر فساد انگیزی کے علمبردار بن جاتے ہیں۔

یا مفلس مزدوروں کو دیکھنا کہ وہ طرح طرح کی جسمانی اذیتیں اور کلفتیں بھیل رہے ہیں، وہ سخت زیادہ اٹھاتے اور حاصلات کم پاتے ہیں ان کو کام ملنے میں بھی سخت فراحتوں کا سامنا ہوتا ہے اور مجبور ہو کر سخت سے سخت گرفت کو بھی برداشت کرتے ہیں، ایسے ناصفاً مکانات میں رہتے ہیں جو صحت کیلئے مضرت رساں اور بسا اوقات متوسط طبقہ کے مکانات کے اعتبار سے گراں گرایہ رکھتے ہیں۔ اکثر ان کو کھانے کی اشیاء اور روشنی کی قیمت بھی بالداروں سے زیادہ گراں پڑتی ہے اس لئے کہ وہ مجبوراً ایسے وقت میں قلیل مقدار میں خریدتے ہیں جیکہ اجناس یا اشیاء بہت کم مقدار میں رہ جاتی ہیں ان میں امراض، اور اموات کی کثرت رہتی ہے، اور وہ اگر کام سے بیٹھ رہتے ہیں تو زندگی اجیرن ہو جاتی ہے اس لئے کہ کام کے زمانہ میں وہ اتنی زیادہ اُجرت نہیں پاتے کہ جس میں سے وہ روزانہ معاشی ضروریات کے بعد کچھ پس انداز کر سکیں، ان کے مکانات اور محلوں کی گندگی کی وجہ سے دم گھٹنے لگتا اور ان کا تندرست رہنا سخت دشوار ہو جاتا ہے نیز امراض کی کثرت کے باوجود شیزان کا سارا کتبہ ایک ہی کوٹھری میں رہنے پر مجبور ہوتا ہے اور جب اولاد پیدا ہوتی ہے تو وہ اپنے گرد پیش گلا گھونٹنے والی فحشا، شراب، بدستی و بد خلقی، سوال و غربت اور جھوٹ، کو پاتے ہیں جو ان کے آبا و اجداد کی بد حالی، اور فقر کا ثمرہ ہوتا ہے۔ لہذا وہ بھی اس زندگی کو اپنے اختیار سے نہیں بلکہ جبر و قہر سے قبول کر لیتے ہیں۔

پس جس شخص نے یہ سب کچھ دیکھا یا اسی قسم کے اور اجتماعی امراض کو پایا، اور اُس نے اپنی زندگی کو اُس کے علاج میں لگا دیا، اور قومی مصلح پر اپنی مصلح کو قربان کر دیا، اور اُس راہ میں جو سختیاں پیش آئیں اُن کو سہہ گیا، اور جن مصلحتوں نے اُس کا مقابلہ کیا وہ اُن پر غالب آگیا تو وہ اُس سپاہی سے جو جنگ کی آگ کے شعلوں میں کھڑا ہوا ہے "زیادہ بہادر اور شجاع ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دین اور قوم کی صحیح اور حقیقی خدمت کا خلاصہ دوسروں کی خیر خواہی

اور علاج دہبود ہی میں مضمر ہے اور اس خدمت پر استقامت ہی سب سے بڑی بہادری اور
”فضیلت شجاعت“ کا شاہکار ہے

بزدلی کا علاج | ”شجاعت“ کے خلاف صفت کا نام ”جبن“ (بزدلی) ہے اور یہ ^{فضیلت}
نہیں بلکہ ”رذیلہ“ ہے اور اخلاق حسنہ کے لئے مہلک جزو ہے۔

واضح رہے کہ بہادری اور بزدلی اور اسی قسم کے دوسرے فضائل و رذائل کا مدار
وراثت اور تربیت (ایک ساتھ) دونوں پر ہے اس لئے کہ جس طرح ہم آبا و اجداد سے شجاعت
و بزدلی کا تقم و ذمہ میں پاتے ہیں اسی طرح ہم کو یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ ان صفات میں تربیت کے
اثر کو بہت دخل ہے، پس اگر تربیت صلح ہے تو وہ بہادری کی بہادری میں اضافہ کر دگی اور بزدلی
کی بزدلی میں کمی لائے گی، اور اگر تربیت کے ذریعہ ایک بزدل کا مناسب اور کامیاب
علاج کیا جائے تو وہ اس مرض سے صحتیاب بھی ہو سکتا ہے لیکن امراض جسمانی کی طرح بزدلی
بھی ایک اخلاقی مرض ہے اور جس طرح تمام امراض کا حال ہے اسی طرح ہر ایک بزدلی کا
علاج ایک ہی طرح کا نہیں ہوتا اس لئے ضروری ہے کہ اول اس کا سبب معلوم کیا جائے اور
پھر مناسب حال علاج تجویز کیا جائے۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بزدلی کا سبب ”کسی شے کی حقیقت سے ناواقفیت“ بن جاتا
ہے تو ایسی صورت میں اس کا علاج صرف یہ ہے کہ اس شے کا صحیح علم حاصل ہو جائے مثلاً
ایک شخص تاریکی میں کوئی بھیانک صورت دیکھتا ہے تو گھبرا اٹھتا اور حد سے زیادہ خوفزدہ
ہو جاتا ہے لیکن جب اس کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ درحقیقت وہ صورت لکڑی یا پتھر ہے تو اس
وقت اس کے قلب سے خوف دور ہو جاتا ہے چنانچہ بیشتر تاریکی میں بھوت سے ڈرنے
والوں کو یہی پیش آتا ہے۔

اور اس کے قریب قریب بزدلی کا ایک سبب کسی شے سے "غیر مانوس ہونا" ہے
چنانچہ یہ بھی بہت سے موقعوں پر بزدل بنادیتا ہے، پس جب تک انسان کسی شے کو دیکھنے سے
اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے اس معاملہ میں بزدل ہی رہتا ہے مثلاً ایک طالب علم جس نے
ابھی تقریر کا ٹکڑہ پیدا نہیں کیا ہے وہ اگر کسی رند تقریر کو کھڑا ہو جائے تو اُس کی آواز بھرا جاسیگی
تھوک خشک ہو جائے گا، اور اُس کا جسم کانپنے لگے گا۔ اور اسی طرح جو شخص مجالس میں نشست
درخاست اور لوگوں کے ساتھ خلاصہ عادی نہ ہو، وہ انسانوں سے گھبراتا ہے اور بزدلی اُس
کو مجبور کرتی ہے کہ وہ تنہائی اختیار کرے، اور اگر اُس کو کہیں لوگوں کے ساتھ کبھی جمع ہونے کا
موقعہ ہو جائے تو اس پر مذمت طاری ہو جاتی، اور اُسکی حرکات میں پریشانی پیدا ہو جاتی ہے
اور دل دھڑکنے لگتا ہے، اور وہ لوگوں پر بوجھ ہو جاتا ہے اور لوگ اس پر بار ہو جاتے ہیں۔
پس اس مرض کا علاج "اُنس" اور دراختلاط کا خور ہو جانا ہے کیونکہ اس طرح وہ
آہستہ آہستہ تکلف جبری بنتا جائے گا اور بالآخر اس راہ کا بہادر اور شجاع ہو جائے گا اس سلسلہ
میں یہ نسخہ بہت مفید ثابت ہوتا ہے کہ اول اُن نتائج کو سوچ لیا جائے جو اُس کو طبیعت کے
خلاف بات کرنے میں پیش آئیں گے اور بھڑن کو نفس کیلئے آسان بنایا جائے اور نفس کو اُلٹا
خور کیا جائے مثلاً اُس کو یہ خیال جمانا چاہیے کہ اگر میں تقریر کروں گا تو اچھی طرح نہ کر سکوں گا،
اور سننے والے اُس پر سخت نکتہ چینی کریں گے، اور پھر اس نتیجہ کو دل میں بہت معمولی اور ہلکا
سمجھنے کی کوشش کریں اور عزم تقریر کے سامنے یہ وقعت بنادے تو بلاشبہ وہ تقریر پر بہادر
اور جبری بن جائے گا اور بزدلی اُس کے پاس تک نہ پہنچے گی یا مثلاً طبیبوں نے ایک مریض کے
جسمانی مرض کے لئے آپریشن تجویز کیا اور مریض نے آپریشن کی تکلیف کا پورا احساس کرتے
ہوئے سوچا کہ یہ میری موت کا بھی باعث بن سکتا ہے مگر پھر اس کو حقیر اور معمولی بات تصور

کر لیا تو اب وہ آپریشن کا مقابلہ ثابت قدمی سے کر لیا گا اور کسی طرح کا خوف اُس کے قریب نہ آسکیگا
 مختلف علاجوں کے علاوہ بزدلی دور کرنے کا ایک بہتر علاج یہ بھی ہے کہ انسان بزدلی اور بہادری دونوں کے نتائج پر غور کرے پس اگر اُسے یہ معلوم ہو جائے کہ بہادری کی بدولت
 اُس کو بہت زیادہ بھلائی اور بہتری حاصل ہوگی جس کا بزدلی کی حالت میں حاصل ہونا ممکن
 نہیں ہے یا بہت کم ہے جس قدر بھی وہ اس موازنہ پر غور و فکر کرے گا اسی قدر بزدلی دور اور بھلائی
 پیدا ہوتی جائیگی مثلاً جو شخص طلب علم یا طلب نذق کیلئے وطن سے ہجرت پر زور سال ہو اور
 اس کا قلب اندر سے بیٹھا جانا ہو اُس کو غور کرنا چاہئے کہ سفر میں کسی مصیبت سے دوچار
 یا مرض میں مبتلا ہو جاتا یا حالت مسافرت میں موت کا آجانا تو احتمالات ہیں لیکن وطن کے
 اندر ہی محصور اور ہجرت سے باز رہنے میں جہل اور بربادی یقینی اور حتمی ہے تو اگر حد درجہ بزدل
 ہے تب بھی متانت کے ساتھ یہ غور و فوض آہستہ آہستہ اسکو شجاع بنادے گا۔

خصوصاً جبکہ یہ غور و فکر اس پر پنکشف کر دے کہ زندگی محض دل کے دھڑکنے اور دین
 بھر میں عین مرتبہ کھالینے کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقی زندگی یہ ہے کہ انسان جدوجہد کرے اور نفع
 پہنچائے اور استفادہ کرے اور فائدہ پہنچائے۔

اور سب سے بہتر نسخہ کمبیا یہ ہے کہ جب یہ حالت اُس پر طاری ہو تو اُس وقت اپنا
 دوسرے (علیہم الصلوٰۃ والسلام)، مجاہدین، یا دنیا کے کسی بہادر اور ہیرو کی تاریخ پیش نظر
 لائے۔ اور انکی سیرت کا کثرت سے مطالعہ کرے، اس طریقہ سے وہ خود بخود اپنے اندر بہادری
 محسوس کر لیا اور اُس میں شجاعت بھر جائیگی اور ایک ایسی قوت اپنے اندر پائے گا جو اُس کو
 اُن کے نقش قدم پر چلنے، اور اُنکے طریق زندگی کے اختیار کرنے پر آمادہ کر دے گی۔

عفت

ضبطِ نفس | عیش و لذت کی جانب رجحان میں اعتدال، اور عقل و خرد کے اثرات کی اثر پذیری، "ضبطِ نفس" یا اپنے وسیع معنی کے اعتبار سے "عفت" کہلاتی ہے اور اس کا اطلاق صرف جسمانی لذتوں ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ نفسیاتی لذتوں یعنی رجحانات و تاثرات نفسیاتی کو بھی شامل ہے لہذا کسی شخص کو "ضابطِ نفس" جب ہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ جسمانی لذات مثلاً خورد و نوش اور حظِ نفس اور نفسانی رجحانات مثلاً رنج و مسرت جیسے امور میں بھی اعتدال سے کام لیتا ہو اور ہر ناگواریات پر غضب آلود، اور ہر معاملہ میں عجلت پسند اور تاثرات و جذبات کا مطیع نہ ہو مثلاً وطن سے دور ہے تو وطن پہنچنے کا ہر لمحہ ایسا عشق جو ادا فرض سے بھی اہل کر دے یا اپنے کسی عزیز کے گم ہونے پر حد سے زیادہ حزن و ملال جو قوی اور ملکات تک کو تباہ کر دے ضبطِ نفس کے خلاف ہے۔

کیونکہ اکثر ذائل، مثلاً چھپو رہی، فسق و فجور، لالچ، فضول خرچی، عقدہ خستہ، یا وہ گوئی، تنک مزاجی اور شراب خواری وغیرہ صرف ایک ہی سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی "ضبطِ نفس" سے محرومی۔

ضبطِ نفس کی فضیلت کا عظیم الشان فائدہ یہ ہے کہ انسان نفس کا آثار تباہ ہے نفس کا بندہ نہیں بن جاتا کہ جس طرف وہ حکم دے اُس کے حکم کی تعمیل اپنا فرض سمجھے۔ لیکن لذت اور عیش کو نشی کے خلاف جہاد کرنے والوں کی چند قسمیں ہیں ایک جماعت اُن "زہاد" کی ہے جن کا یہ خیال ہے کہ لذتوں کا بالکل خاتمہ ہی کر دینا چاہئے وہ کہتے ہیں۔

نفس کی خواہشات لاتعداد ہیں سو اگر اُس کی کسی ایک مطلوبہ خواہش کو وقتی طور پر پورا کر دیا جائے تو وہ ایک خواہش "نفس" کو نواہیاد خواہشوں کی طرف مائل کرتی اور متعدد ہو جاتی ہے اور اسی طرح انسان غیر محدود خواہشوں کا اسیر اور لاتعداد ہوا۔ نفس کا بندہ بن جاتا ہے اور جس کا یہ حال ہو جائے تو پھر اُس کی اصلاح کی امید ہی مفقود ہو جاتی اور اُس میں کسی قسم کی فضیلت بھی باقی نہیں رہتی۔

گویا اس جماعت کے عقیدہ میں اخلاقی زندگی کی معراج ہی یہ ہے کہ خواہشات کیساتھ جنگ کر کے اُن کا قلع قمع کر دیا جائے۔ اسی بنا پر وہ شادی کرتے ہیں، نہ گوشت کھاتے ہیں، اور نہ کسی قسم کی لذت کو شہی کرتے ہیں بلکہ ہمیشہ لوگوں سے کنارہ کش رہتے ہیں، اور کبھی نفس کو اس کا موقعہ نہیں دیتے کہ وہ عمدہ کھانا کھا سکے، یا نرم لیٹر پر آرام کر سکے، یا عمدہ لباس پہن سکے۔ مشہور عیسائی راہب اسنیکا اس کو بہت بُرا سمجھتا تھا کہ گرمی کے موسم میں کوئی شخص ریت کا پانی پی لے۔ وہ کہا کرتا تھا۔

دلوں سے خوش عیشی کو نکال دو کہ جس کی بدولت شفقت اور نرمی کے استیسا پیدا ہوتے ہیں جی کہ نہ ہا رادل ریت سے زیادہ "سرد"، اور بڑے سے زیادہ "سخت" ہو جائے۔

اس جماعت کے بعض افراد اس سے بھی آگے ہیں اور وہ صرف خواہشات کے قلع قمع کرنے تک ہی معاملہ کو ختم نہیں کرتے، بلکہ اپنے نفس کو طرح طرح کے عذاب سے تکلیف پہنچانا ضروری سمجھتے ہیں، مثلاً سخت گرمی کے موسم میں دھوپ میں کھڑا رہنا، یا سخت ہٹری کے موسم میں ٹھنڈے پتھر پر پڑے رہنا وغیرہ، اور ان کے معتقدین میں اکثر وہ لوگ شامل ہیں جو زندگی سے خفا ہیں، زندگی کی ہر شے سے بدگمان ہیں اور جسم میں خون کی کمی رکھتے ہیں یا انکی خواہشات جسمانی کمزوری کی وجہ سے پہلے ہی سے کمزور ہو چکی ہیں البتہ اس سلسلہ میں بعض ایسے

اشخاص بھی نظر آتے ہیں جو عمدہ صحت رکھتے، اور قوی الجشہ ہوتے ہیں اور اُن کی خواہشات بھی جوان ہیں مگر اُن کا ارادہ اُن کی خواہشات سے بھی زیادہ قوی، اور اُن کا غم اُن کے نفس پر چھتا ہے اور اُس سے قوی تر ہے، اور اُس کے اس ارادہ اور غم میں اُس وقت اور بھی زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے جب وہ یہ عمل مذہب اور دین سمجھ کر کرتا ہے۔

زہاد کی دوسری جماعت اس پریقین رکھتی ہے کہ لذت نفس اور خواہشات نفس کا قلع قمع فطرت کے خلاف ہے اور خدائے تعالیٰ کی محبوب قوت کا استیصال اس لئے ”عفت“ کے حصول کے لئے ”ضبط نفس“ کے ذریعہ ان کو اعتدال پر لے آنا اور ان کی باگ ڈور کو عقل و خرد کے ہاتھ میں دیدنا ہی صحیح طریقہ کار ہے اس لئے وہ استیصال کی بجائے اصلاح کے طالب ہیں۔ تاہم یہ حقیقت دونوں کے پیش نظر رہتی ہے کہ ”زہد“ یا ”عفت مآبی“ محض ترک لذات کا نام نہیں ہے بلکہ ”زہد“ یا ”عفت مآب“ اس لئے ترک خواہشات و لذات کا طالب ہے کہ اس کی دور میں نگاہ میں پائیدار اور حقیقی لذات جو بادی مسرت و نشاط مآبی کا باعث ہیں ان مادی شہوات و لذات کے ترک پر ہی موقوف ہیں یا ان میں اعتدال پیدا کرنے سے حاصل ہو سکتی ہیں۔

بہر حال ”زہاد“ مختلف گروہوں میں تقسیم ہیں۔ اُن میں سے بعض تو یہ سمجھتے ہیں کہ زندگی میں عمدہ غذائیں ترک کر دینی چاہئیں اور اس طرح دوسرے شعبہ حیات میں بھی عیش و کوشی سے بچنا چاہئے، اور یہ اس لئے کہ لذتوں کی طلب کا انہماک مصائب کا پیش خیمہ ہے اس سے نفس خفیف الحركات بن جاتا ہے اُس کی طبع بڑھ جاتی، اور اُس کی اُمیدوں کا میدان وسیع ہو جاتا ہے اور اگر اُس کی خواہشات بامراد بھی ہو جائیں تب بھی وہ اس سے زائد کا اُسی طرح خواہش مند نظر آتا ہے جس طرح پہلے نظر آتا تھا اور اگر وہ اسکو میسر نہ آئے تو سخت دکھ اور

تکلیف محسوس کرتا ہے، اور باوجود زنا سمیت کے بھی رنج و غم کے گھونٹ پیتا رہتا، اور زنا سپاسی میں مبتلا نظر آتا ہے۔

اس میں اتنا اور اضافہ کر لیجئے کہ انسان جب لذات سے مسلسل فائدہ اٹھاتا رہتا ہے تو پھر اس کی نظر میں اُن کی قیمت گھٹ جاتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص ہمیشہ کا خوش خوراک ہے تو اُس کی نگاہ میں یہ کوئی نعمت نہیں رہتی بلکہ عادت بن جاتی ہے، حتیٰ کہ ایک صالح انسان کو جس قدر اپنی معمولی سی خوراک میں لذت محسوس ہوتی ہے خوش عیش اور خوش خوراک انسان کو اپنی ہی کیفیت میں اس سے زیادہ لذت نہیں ہوتی، بلکہ بسا اوقات اُس حد تک بھی نہیں پہنچتی۔

یہ گردہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ انسان اگر یہ سمجھ جائے کہ وہ اپنے نفس کی خواہشات کو دبانے پر قادر ہے تو پھر بُرے سے بُرے حادثاتِ زمانہ کا مقابلہ کر سکتا ہے، اور اُن کے نزدیک حوادثِ دھماکے پر قابو پالینے کی صرف یہی ایک صورت ہے چنانچہ وہ یقین رکھتے ہیں کہ انسان میں یہ شعور ہر قسم کے خوف کی غلامی سے آزاد کر دیتا ہے اور اس شعور میں جو لذت ہے تمام جسمانی لذتیں اس کے سامنے سچ ہیں غرض یہ طبقہ جسمانی لذات سے اس لئے بھاگتا ہے کہ ان سے بڑھ چڑھ کر اُن کو وہ لذت حاصل ہو جاتی ہے جس کا نام ”لذتِ راحت، طمانیتِ قلب، اور بلندیِ نفس“ ہے

لیکن اُن لوگوں کا یہ نظریہ ”اجتماعی“ کے مقابلہ میں زیادہ تر شخصی ہے اس لئے کہ اس طرح وہ صرف اپنے نفس ہی کے لئے ایک عمدہ لذت کے طالب ہیں۔

تاہم اُن کے اس نظریہ کا آخری انجام یہ ہے کہ وہ اپنے نفس کو ”راحت و آرام اور خواہشات سے بے پرواہ بنانے“ میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔

زہاد کی جماعت میں سے ایک اور جماعت ہے جو ان سے بہت بلند نظر یہ رکھتی اور زہد کی زندگی اس لئے اختیار کرتی ہے کہ اُس کے نزدیک ترکِ لذائذ، دوسرے انسانوں کی خیر

خواہی، اُن کی راحت، اور اُن کی سعادت کی جدوجہد کئے ایک بہترین ذریعہ ہے۔

اس کی بہترین مثال حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی ”زندگی ہے۔ انہوں نے یہ سمجھ کر اپنے نفس کو لذائذ سے دور رکھا کہ اگر وہ ان لذتوں کی طرف بہ خدا اعتدال بھی متوجہ ہو جائے تو تمام وہ حکام اور عمال جن کے ہاتھوں میں ”خدمتِ اُمت“ کی باگ ہے خوش عیشی اور تنعم میں دل کھول کر منہمک ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ ”اُمتِ مروجہ“ کا تمام نظام درہم و درہم ہموار ہو گا اور وہ امن و سلامتی اور جائز عیش و راحت سے محروم ہو جائیگی۔

اس لئے انہوں نے ”زہد“ کی زندگی اختیار کی تاکہ اس کو ”امت“ کی فلاح و بہبود کا ذریعہ بنائیں، اور شخصی عیش کو ترک کر کے جماعتی عیش و راحت کا سبب بنیں۔

اکثر علماء اہل نظر اور مصلحین اُمت، اسی قسم میں داخل ہیں اور وہ زہد کو صرف اسلئے اختیار کرتے ہیں کہ اُس سے لوگوں کے راحت و آرام میں اضافہ ہوتا ہے اور جماعتی نظام میں امن و اطمینان اور فارغ البالی پیدا ہوتی ہے۔

درحقیقت یہ حضرات اپنی لذتوں کو اپنی قربان نہیں کرتے بلکہ اُن کے قوتِ خیال کی پرواز اتنی بلند ہوتی ہے کہ اُن کا فہم و شعور جب یہ محسوس کرتا ہے کہ اُنکی ذاتِ انسانوں کی فلاح و نجات کا مرکز ہے تو وہ اس قدر لذت پاتے ہیں کہ دنیا کی کوئی لذت اُسکو نہیں پہنچ سکتی۔

بہر حال زہاد میں سے ایک طبقہ وہ بھی ہے جو زندگی کی لذتوں کے ترک ہی کو ”تقرب الی اللہ“ کا ذریعہ سمجھتے ہیں کرتا اور اسی کو دین اور مذہب سمجھتا ہے لیکن ان کی خدمت میں یہ عرض کرنا بیجا نہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے شریعت کا زور، انسانوں کی سعادت و نجات کیلئے فرمایا ہے اور جو شخص اُس کی پیروی کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس سے اس لئے راضی ہوتا ہے کہ اُس کو نصیب کے اشیاء سے اپنی اور دوسرے لوگوں کی سعادت کے لئے بیش بہا خدمت انجام دی۔

پس جو شخص اس نیت سے "ترک لذات"، کرتا ہے کہ وہ اس عملِ صالح سے خدا سے ملنے کی رضا اور بندگانِ خدا کی سعادت کے لئے قدم اٹھاتا ہے تو اس کا یہ عمل بلاشبہ مقبول اور محمود ہے اور قابلِ صد ہزار تبریک و تہنیت ۔

لیکن جن شخص کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ "زہد" سے اسے خوش ہے کہ "زہد" بذاتِ خود خیر مقصود ہے تو وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے نہ "تغذیب نفس" کو خیر مقصود قرار دیا اور نہ اپنی رضا اور خوشنودی کا راستہ بتایا۔ لہذا جس نے دنیا میں اپنی زندگی کا مدار صرف "زہادت" اور "رہبانیت" ہی کو بنالیا ہو اس کی زندگی سے کیا خدائے تعالیٰ کی خدمت انجام پا سکتی ہے اور کیا خدا کے بندوں کی ؟

ایک مرتبہ رسالتِ مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک شخص کی تعریف اس طرح کی گئی کہ وہ ساری رات نماز پڑھتا، اور تمام دن روزہ رکھتا ہے، اور ایک لمحہ کے لئے بھی عبادتِ الہی سے الگ نہیں رہتا، آپ نے ارشاد فرمایا "من يقوم بشأنه ثم من سے کون الیسا ہوتا چاہتا ہے لوگوں نے عرض کیا، یا رسول اللہ ہم میں سے ہر ایک کی یہی خواہش ہے۔ آپ نے فرمایا "فلکم خیر منہ" تم میں سے ہر ایک اُس سے بہتر ہے، آپ کے ارشاد کے مقصد یہ تھا کہ تمام حقوقِ انسانی اور حقوقِ اللہ سے الگ ہو کر "رہبانیت" کی اس زندگی کے مقابلہ میں تم سے ہر ایک کی زندگی بہتر ہے کیونکہ تم حقوقِ اللہ اور حقوقِ العباد دونوں کو حسبِ محل پورا کرتے رہتے ہو۔ تعلیم "اخلاق" اس زندگی کو کب گوارا کر سکتی ہے کہ انسان "رہبانیت" کی زندگی کو اختیار کر کے اور کائناتِ انسانی کی فلاح و بہبود سے کنارہ کش ہو کر یا معطل ہو کر رہ جائے اور یا اپنی زندگی کو دوسروں کے لئے بارِ دوش بنا دے۔

لا سہبانیۃ فی الاسلام اسلام کا رہبانیت (جو گنہگار کوئی تعالیٰ نہیں)

اللہ تعالیٰ تو صرف اُسی شخص سے راضی ہوتا ہے۔ جو انسانوں کی فلاح و بہبود کی خاطر ذاتی عیش اور لذت کو تیج دے در نہ تو یہ کون سی عقل کی بات ہے کہ انسان کسی تکلیف کو یہ سمجھ کر پھیلے کہ یہ ”تکلیف“ ہے۔

غرض صرف وہی ترک لذت عقل و مذہب کے نزدیک لائق ستائش ہے جو مخلوق خدا کی خدمت و فلاح کے لئے اختیار کی گئی ہو نہ کہ مقصد زندگی سمجھ کر۔
قرآن عزیز میں صحابہ (رضی اللہ عنہم) کی ”فضیلتِ انبیاء“ کا جس عظمت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے اس میں یہی ترک لذت مستند ہے جو دوسروں کی فلاح کیلئے اختیار کی جاتی ہے چنانچہ ارشاد ہے۔

يَذَرُونَ عَلَىٰ انْفُسِهِمْ دُلُوكَانَ
اِذَا هُمْ اُنْ كُوْنَتِيْ هِيَ ضَرْوَةٌ وَّ حَاجَتِ
بِمَهْمٍ خَصَاصَةٍ
ہوردہ اپنے نفوس پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں
جان استوار ملنے خوب کہا ہے۔

انسان کی بزرگی اور شرافت کا یہ طغرائے امتیاز ہے کہ وہ اس پر قادر ہو کہ اپنی فلاح و بہبود سے دست بردار ہو جائے۔ مگر اُس کی یہ ”قربانی“ کسی ”مقصد“ کے پیش نظر ہونی چاہیے، اس لئے کہ اپنی فلاح و لذت کو ترک کر دینا بذاتہ کوئی مقصد نہیں ہے اور کوئی راہنہ یا کوئی زاہد اس قربانی کے لئے اُس وقت تک تیار نہیں ہو سکتا جب تک اُس کو یہ یقین نہ ہو جائے کہ اُس کا یہ عمل دوسروں کو بھی اسی طرح قربانی کرنے پر آمادہ کر دے گا۔

وہ تمام شرف اور بزرگی جو کسی کو زندگی کی لذتوں کو ترک کر دینے سے حاصل ہوتے ہیں اُسی وقت حاصل ہوں گے کہ اُس کا یہ عمل دوسروں کی فلاح و بہبود کا باعث

ہے، ورنہ اگر اس کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے ترک لذات کرتا ہے تو وہ کسی بھی
اعتزام کا مستحق نہیں ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ یہ ”عمل“ اُس کی زبردست اور بلند
قوتِ ارادی پر دلیل ہو جائے، لیکن عملی زندگی کیلئے وہ کسی طرح شامل نہیں ہو سکتا

نہ ہادو عباد کے علاوہ انسانوں کی ایک وہ جماعت بھی ہے جو ان سب کے خلاف
یہ عقیدہ رکھتی ہے کہ نفس کی باگیں آزاد چھوڑ دی جائیں، اور زندگی کی ہر لذت سے اُس کو
لذت اندوز ہونے دیا جائے۔ اور دلیل پیش کرتی ہے کہ انسان اس زندگی میں صرف اسی
لئے مخلوق ہوا ہے کہ دنیا کی نعمتوں سے فائدہ اٹھائے، اور عقل کا یہ کام ہے کہ وہ اُس کے لئے
نعمتوں اور لذتوں کے وسائل و ذرائع کی تفتیش کرے تاکہ وہ اس کے واسطے سے ہر قسم کی
لذتوں سے محظوظ ہو سکے، اور بقدر طاقت اُن میں مشغول رہ سکے۔

لیکن یہ ”مذہب“، فرد اور جماعت دونوں کے لئے مہلک ہے، اسلئے کہ ہم اگر
جائز قرار دے دیں کہ ہر فرد مختار ہے کہ جن لذائذ سے چاہے لطف اٹھائے تو جماعتی نظام ایک
دن بھی باقی نہ رہ سکیگا، اور لوگوں کی خواہشات میں اس قدر تصادم واقع ہوگا کہ علی الاطلاق
بذلتی پھیل جائیگی نیز یہ کہ جماعت کے تمام افراد صاحبِ عفت نہیں ہوتے بلکہ اُن پر اُن کی اپنی
خواہشات حکمرانی کرتی ہیں اور اس کی وجہ سے اُن پر انحطاط، اور انحلال، مستطاد اور طاری ہو جاتا
ہے ایسی حالت میں ہر قسم کی لذت اندوزی کی اجازت اُنکی مستقل تباہی کا باعث ثابت ہوگی
بہر حال فضیلت ”عفت“ ہر وقت انسان سے حصول لذات میں میانہ روی کی
طالب ہے پس اگر اُس نے اس کے برعکس افراط کی راہ اختیار کی تو وہ لذتوں، اور خواہشوں
کا شکار ہو کر رہ جائے اور تقریباً کی راہ قبول کی اور لذتوں کا قلع قمع کر دیا، اور زہد میں حدی تجاوز

لے اختصار کتاب ”مذہب التفتہ“ مصنف جون سنوٹ میل۔

کر گذرا تو وہ سیدھی اور صاف راہ سے بہت جا بیگا یا بیکار و معطل ثابت ہوگا۔

انسان کے لئے زندگی میں بہترین راہ یہی ہے کہ عمدہ لذتوں، اور خواہشوں سے اُس حد تک ضرور فائدہ اٹھائے جب تک کہ وہ اخلاق کی حدود سے باہر نہ ہو جائیں اور یہی اُس کے نشاط کے لئے داعی، اور اُس کی فطرت سے قریب تر ہے البتہ از بس ضروری ہے کہ مجوزہ حدود سے کسی طرح تجاوز نہ کیا جائے، کیونکہ جو "لذت" حدود کے اندر ہے وہی فرد جماعت دونوں کی سعادت کا موجب ہے۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي
اُخْرِجَ لِبَآئِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مَنْ
الرَّزَقَ قُلْ لَهَا لِلَّذِينَ آمَنُوا
اِحْيَاوَةَ الدِّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ
ایمان والوں کے کام آئیں دنیا کی زندگی میں
(زندگی کی کمزوریات کیساتھ) اور قیامت کے

(اعراف) دل (ہر طرح کی کمزوریات سے خالص)

البتہ بسیار اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اس مصلحت سے کہ اپنے نفس کو نقصان رساں چیزوں سے بچائے غیر مضرت رساں چیزوں سے بھی پرہیز کرتا ہے مگر یہ اُسی حد تک مفید ہے کہ فطری قوی کے تعطل اور قطع قیہ کا باعث نہ بنے مثلاً کوئی شخص ایک مباح چیز کو استعمال کرتا ہے اور اُس کو ایک خاص لذت و کیف حاصل ہوتا ہے یہ دیکھ کر وہ شخص اس احتیاط سے دوبارہ اس شے کی طرف ہاتھ نہیں بڑھاتا کہ کہیں یہ احساس لذت اس شے کا عادی نہ بنادے جو آئندہ چل کر اس کی زندگی میں افراط و تفریط پیدا کر دے تو خطرہ کی مینا پر مباح

سے اُس کا یہ تحفظ و ترمیم قابلِ اعتراض نہیں ہے
ضبطِ نفس کیلئے علماءِ اخلاق میں سے امام غزالیؒ اور اُستاذِ جمہور کا یہ مقول بہت
مشہور ہے۔

ہم پر فرض ہے کہ قوتِ مقابہ کی حفاظت کریں، اندر ہر روز مدِ نفس اور خواہشِ نفس
کے خلاف ایک چھوٹا سا کام ضرور لیا کریں، اس لیے کہ یہ عمل مصیبتِ بڑے
وقت پر مصیبت کا مقابلہ کرنے میں مددگار ثابت ہوگا۔

غرض صریح مسلک یہی ہے کہ ”ضبطِ نفس“ خواہشات و رغبات کا قلع قمع نہیں
چاہتا، بلکہ اُن کی تہذیب، اور اُن میں اعتدال، کا خواہشمند ہے، اور یہ چاہتا ہے کہ وہ عقل
کے زیرِ فرمان رہیں کیونکہ خواہشات و رغبات کا خاتمہ دراصل شخص و نوعِ انسانی کا خاتمہ ہے
اور اُن میں اعتدال دونوں کی سعادت و فلاح کا موجب و سبب۔
۱۔ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے سوال کیا۔

ای اچھا جہاد افضل؟ جہاد کی اقسام میں سے کون سا جہاد افضل ہے؟
آپ نے ارشاد فرمایا۔

جہادك هو اك (الذیو صلا) وہ جہاد جو ہو اور نفسانی کے مقابلہ میں نوکرنای
آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے

طاعة الشیخوة داع و عصیاننا داء (ادب الدین الدین صلا) ہو اور نفس کا تابع فرمان ہو جانا مہلک مرض ہے
ادب الدین الدین صلا اور اُس کی نافرمانی کرنے سے رہنا اُس کا علاج ہے
دقال بعض البلعاء افضل الناس ایک بلیغ کا قول ہے کہ بہترین انسان وہ ہے
من عصى هو ا من عصى ہو اور نفس کی نافرمانی کرنے کا عادی ہو

ضبطِ نفس کی اہم اقسام | یوں تو ضبطِ نفس کی بہت اقسام ہیں تاہم اخلاقی کریمانہ

کے حصول میں جن کو نمایاں اہمیت حاصل ہے وہ یہ ہیں۔

(۱) غضب و غصہ پر ضبطِ نفس۔ انسان کا زور درخشاں ہونا، اور معمولی اور حقیر باتوں پر مشتعل ہو کر خارج از عقل ہو جانا، بہت معیوب اور قابلِ مذمت، بات ہے اس لیے غصہ کے مقابلہ میں ”ضبطِ نفس“ ضروری شے ہے۔

والکاظمین الغیظ والعائین اور اُن مومنین کی شان یہ ہے کہ وہ پی جانے

عن الناس

و اے میں غصہ کو اور درگزر کرنا ایسی لوگوں

لیکن غضب و غصہ ہر ایک موقع پر خطا نہیں کہلاتا، بلکہ بعض حالات میں قابلِ ستائش سمجھا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص بے خطا معصوم بچہ کو سخت سزا دے رہا ہے، یا کسی حیوان کو بلاوجہ ایذا پہنچا رہا ہے تو اس کی ان حرکات پر اظہارِ غضب امرِ حق ہے یا مثلاً انسان کی نظر کا تقاضا ہے کہ اگر اُس کے شرف و عزت پر بے جا حملہ کیا جائے تو وہ غضب میں آجاتا ہے تو ان تمام صورتوں میں اُس کا غصہ جائز ہی نہیں بلکہ ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعہ خود کو اور دوسروں کو ظلم سے بچائے بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ ”غضب“ نہیں ہے بلکہ منعِ ذلت و ظلم کا موثر طریقہ ہے لیکن ان مستثنیٰ واقعات کے علاوہ ”جو صورت میں اگرچہ ”غضب“ ہیں لیکن حقیقت میں استردادِ ذلت و ظلم ہے“ عام طور پر ”غصہ“ قابلِ نفرت و مذمت ہی ثابت ہوگا کیونکہ اس کا انجام اکثر ندامت و ذلت پر مشتمل ہوتا ہے اسلئے غضب کو ”رذیلہ“ اور اس کے خلاف ضبطِ نفس کو ”فضیلت“ شمار کیا جاتا ہے۔

انسان کو جو چیز اکثر غصہ پر آمادہ کرتی ہے وہ اپنی ذات کی انتہائی محبت، خودی اور

اپنے حقوق کے بارہ میں انتہائی باریک بینی ہے۔ وہ یہ چاہے کہ اگر میں اس بات پر غصہ نہ

کردن تو میری تحقیر تو میں ہے بلکہ بسا اوقات تو وہ ایسا مغلوب الغضب ہو جاتا ہے کہ بے سوچے سمجھے جو جی میں آتا ہے کہتا ہے اور کچھ خبر نہیں رہتی کہ کیا کہہ رہا ہے، اور یہ گمان کر لیتا ہے کہ وہ اس طرح اپنے نفس کا احترام، اور اس کی عظمت کی حفاظت کا مظاہرہ کر رہا ہے حالانکہ وہ اس حرکت سے اپنی حماقت اور لالچاالی ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتا، اور خود کو دوسروں کی نظروں میں خفیف الحركات ٹھہراتا ہے۔ انسان، غصہ کی حالت میں غیر منصف حاکم ہوتا ہے، اور محالاً میں مبالغہ اختیار کرنے، اور اُن میں خرابی پیدا کرنے کا سبب بن جاتا ہے، اُس وقت اُس کی مثال ایسی عینک والے کی ہے جس کے شیشوں سے وہ بڑا بھی دیکھتا ہے اور بُرا بھی، اُس کو غصہ کے وقت غلطیوں کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا، اُس لئے اکثر دیکھا گیا ہے کہ غصہ کی حالت میں انسان اپنے عزیز ترین شخص پر بھی نہایت سخت احکام نافذ کر دیا کرتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ سچ میں اور اپنے جی سے سوال کریں کہ کیا ہم اس غصہ میں حق بجانب ہیں؟ کیا جو کچھ کیا گیا ہے اُس کے لئے اچھا محل نہیں نکل سکتا؟ کیا جس شے کی وجہ سے جوش و غصہ آیا ہے وہ اسی حیثیت کی ہے جس حیثیت سے میں اُس کو دیکھ رہا ہوں؟ کیا جس شخص نے مجھ کو غصہ دلایا ہے اُس میں اس بُرائی کے علاوہ اس سے زیادہ دوسری خوبیاں نہیں ہیں؟؟؟۔

اس لئے ہر ایک انسان کی "السانیت" کا تقاضا ہے کہ وہ مغلوب الغضب نہ بنے اور اپنے جذبات و تاثرات کی ہلک عقل ہی کے ہاتھ میں رہنے دے۔

(۲۲) القباض، اور رنج و الم کے خلاف ضبط نفس۔ ہر وقت رنج و الم اور القباض نفس سے زندگی؟ صاف شفاف آئینہ مگر رہو جاتا ہے، دنیا میں اس قسم کے بہت سی ناامید اور غصیب آلود انسان ہیں جو عالم کو اس نظر سے دیکھتے ہیں گویا اس سے بدترین کوئی چیز نہیں اور اس کی لذتوں کا انجام مصیبتوں اور تکلیفوں کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

موجودہ دور میں اس مذہب کا سب سے بڑا علمبردار البانیہ کا مشہور فلسفی "شوپنہار" (۱۷۸۸-۱۸۶۰) ہے اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کا یہ سلسلہ سوائے نکالینے، جنگ و جدل اور مقابلہ و تصادم، کے اور کچھ نہیں اور بہت دیر میں اس عالم سے زیادہ بدترین و دوسری کوئی شے نہیں ہے اور اس میں مصائب اور شرارتوں کا وجود "لذتوں" سے بہت زیادہ ہے اور یہ کہ اس سے نجات ان دُذرائع ہی ہو سکتی ہے
(۱) صاف شفاف عقلی زندگی۔

(۲) زندہ رہنے کی محبت پر غالب آجانا
غالب آنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اُس کو خودکشی کر لینا چاہیے بلکہ مقصد یہ ہے کہ "رہ" کو اختیار کرنا اور خواہشات نفسانی کا قلع قمع کر دینا، چاہیے
یہ عقیدہ اکثر اُن لوگوں کا ہوتا ہے جن کی صحت خراب ہو یا ان کے اعصاب کمزور ہو گئے ہوں یا ان پر افلاس، فقر و فاقہ اور اسی قسم کی دوسری مصیبتیں پڑے ہو پڑتی رہی ہوں اور اس وجہ سے دنیا اُن کی آنکھوں میں تاریک ہو گئی ہو، اور وہ بجز دکھ اور تکلیف کے اس عالم میں کچھ نہ دیکھتے ہوں۔ اُن کو اشعار میں بھی ابوالعلا مری کے اشعار جیسے پسند آتے ہوں اور موسیقی کے نمونوں میں وہی بہترین نمونے معلوم ہوتے ہوں جو درد انگیز اور رونا دینے والے ہیں۔

بہر حال ان کے خیال سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا شعور و ادراک دنیا کی خامیوں اور لذتوں کے احساس سے عاجز ہے اور اُن کی مثال اُس نابینا بچہ ہے جو بعض رنگوں کو پہچانتا ہے اور بعض کو نہیں پہچانتا۔

(حقیقتِ حالی یہ ہے کہ دنیا، مصیبتوں اور مسرتوں، رنج اور خوشی، دونوں کے

مجموعہ کا نام ہے اور اگر موجودہ "نظم اجتماعی" اور تربیت" میں خرابی اور فساد نہ ہو تو بلاشبہ اگر تمام انسانوں کے لیے نہ سہی تو انسانوں کی بڑی اکثریت کی فلاح کے سامان اس میں مہیا ہیں۔

لوگوں میں اکثر یہ غلط اعتقاد قائم ہو جاتا ہے کہ انسان کے گرد و پیش جو خارجی امور ہیں صرف وہی اس کو منہموم یا سرور، تنگ حال یا خوش حال بناتے ہیں۔

یہیں یہ تسلیم ہے کہ انسان گرد و پیش کے بعض حالات میں حصول مسرت و فلاح کے لیے زیادہ قادر ہوتا ہے اور بعض حالات میں نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے معنی نہیں ہیں کہ بذاتہ حالات و ظروف اس کو شاد کام بناتے ہیں۔ اس لیے کہ بسا اوقات ایک قوم کے سامنے مسرت کے کافی ذرائع موجود ہوتے ہوئے بھی وہ مسرت سے محروم اور بد نصیب ہی رہتی ہے۔ اس لیے کہ وہ ہر چیز میں سے ایسی صورت پیدا کر لیتی ہے جو رنج و اہم کا باعث ہو اور جب دکھیتی ہے تو شے کے تاریک پہلو ہی پر نظر رکھتی ہو پس شادمانی اور مسرت اسباب خارجی کے بھروسہ پر حاصل نہیں ہوتی بلکہ اپنے نفس پر اعتماد کرنے سے ملتی ہے اس لیے انسان پر فرض ہے کہ وہ معیشت کے فن سے واقف ہو اور یقین رکھتا ہو کہ گرد و پیش کے حالات و اسباب کے ناموافق ہونے کے باوجود انسان مسرت اور خوشی کی زندگی بسر کر سکتا ہے "وحی الہی" کی تعلیم بھی ہم کو یہی راہنمائی کرتی ہے۔

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ

یشاک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اور وقت

یغیر و اما بانفسہم^{لہ} (رعد)

نہیں بدلتا جب تک کہ خود اپنی تبدیلی کے لئے راہ

نہ ہو جائے

اللہ تعالیٰ کے مہموم ہیں اچھی حالت سے بڑی حالت کی اور بڑی سے اچھی کی جانب تبدیلی دونوں شامل ہیں۔

(۳) خواہشاتِ جہانی، خصوصاً "شراب اور عورتوں کی طرف میلان" کے مقابلہ میں ضبطِ نفس۔

ضبط کی یہ قسم بہت اہم ہے اس لیے کہ انسان جن بُرائیوں میں مبتلا ہوتا ہے ان میں سے یہ دونوں بدترین مضرتیں ہیں اور اُس کی زندگی کی تباہی کے لیے پیش خیمہ، اس کی روحانیت کی فنا کی موجب، اُس کی آزادی کے زوال کا باعث اور اُس کے مستقبل کی خرابی کا سبب ہیں۔

ان سے محفوظ رہنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان صحبتِ بد سے اجتناب کرے اور عشق کی ہوساکیوں کا شکار نہ بنے اور اُن عشاق کی قربت سے پرہیز کرے جن کے سامنے ہجر و وصل کی داستانوں اور شہوات کی رغبتوں کے علاوہ دوسرا کوئی مقصد نہیں ہے اور ناول، ڈرامے، اور اسی قسم کی شہوت انگیز کتابوں کا ہرگز مطالعہ نہ کرے اور نہ لہو و لعب کی غیر مہذب مجالس میں شریک ہو اور ایسے لوگوں کی صحبت کو ضروری سمجھے جن کی شخصیتیں بلند ہوں، اُن کا کیر کمر مضبوط ہو، اُن کی زبان مہذب اور اُن کی روح پاک ہو،

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے

ایاکم دتھکیم الشہوات علی	اپنے نفوس کو شہوتوں کی حکومت
افنسکم فان علجلھا ذمیم و	سے بچاؤ۔ اس لیے کہ ان کا عاجلانہ
آجلھا اذخیم	اثر ذلیل و رسوا کن ہے اور پائدار

اثر تباہ کن۔

اور ایک دانا حکیم کا قول ہے۔

الشهوة من دواعي الهوى شهوة ہوا نفس کے محرکات میں سے ہے۔
 انسان کے لیے پندرہ اور پچیس برس کے درمیانی حصہ میں ان باتوں کا لحاظ
 فرض ہے۔ اس لیے کہ عمر کا یہی وہ حصہ ہے کہ جن میں شہوتوں کا نشوونما ہوتا ہے
 اور وہ انسان کو ہوساکیوں اور طرح طرح کی بُرائیوں پر آمادہ کرتی ہیں۔

الشباب شعبة من المجنون (المیش) جوانی جنون کا ایک حصہ ہے
 پس اگر ایک نوجوان نے اس زمانہ میں اپنے آپ کو نہ سنبھالا، اپنی زندگی کو
 میانہ روی پر قائم نہ رکھا، صانع نہ بنا اور کوکار و مہذب اشخاص کی صحبت نہ اختیار
 کی جو عمدہ کتابیں پڑھتا ہے۔ اُن سے مدد نہ لی۔ جو کچھ دیکھتا ہے اُس سے تجربہ حاصل نہ
 کیا اور مختلف جماعتوں کے حالات و نتائج سے بے خبر رہا تو بلاشبہ وہ بدترین شہزادوں
 اور بُرائیوں میں مبتلا ہو جائے گا۔ انسان کی عمر کا یہی وہ حصہ ہے جس میں وہ انقلاب
 تفسیر کو قبول کرتا ہے چنانچہ جو لوگ بڑی راہ پر لگ گئے ہیں یا اُن کے اخلاق بگڑے ہوئے
 ہیں اُن کی یہ کشت اکثر اسی حصہ عمر کی پیداوار ہے اور جو سعادت کی راہ پر چل رہے
 اور سعید و نکوکار نظر آتے ہیں تو بیشتر وہ اسی حصہ عمر کے رہیں منت ہیں اس لیے ایسا شاذ
 و نادر ہی ہوتا ہے کہ اس دور میں سلامتی اور نجات پا جانے کے بعد پھر کوئی شخص
 گمراہ اور تباہ ہوا ہو۔

(۴) فکر پر ضبط و قابو | انسان اپنے فکر کو یوں ہی نہ چھوڑ دے کہ جس وادی و صحرا
 اور جس میدان میں چاہے آوارہ گردی کرے۔ کیونکہ فکر انسانی اگر بُرائیوں اور بدیوں
 کے گرد و پیش پکڑ لگا رہے گا۔ — تو جیسا کہ ہم عادت کی بحث میں بیان کر چکے ہیں
 وہ ایک دن اُن میں ضرور گرفتار ہو کر رہے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ”ضابطہ نفس“ (نفس پر قابو رکھنے والا) کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو سدھائے ہوئے اور فرمانبردار گھوڑے پر سوار ہے کہ جس جانب وہ ارادہ کرتا ہے۔ گھوڑا فوراً اسی جانب متوجہ ہو جاتا ہے اور جہاں وہ چاہتا ہے اسی جگہ کے لیے وہ فرمانبردار ثابت ہوتا ہے۔

اور جو شخص ضابطہ نفس سے بے بہرہ ہے اس کی مثال سرکش اور اڑیل گھوڑے کی سی ہے کہ وہ نہ مالک کی خواہش کے مطابق چلتا ہے اور نہ جس مقصد کے لیے آقا اُس پر سوار ہے اُس کو پورا کرتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ضابطہ نفس سے صحت کی حفاظت اور عقل کو طمانیت نصیب ہوتی ہے اور نتیجہ میں انسان سعادت و آزادی سے شاد کام ہوتا ہے۔
ضابطہ نفس بلاشبہ جہاز سی کپتان کی طرح زندگی کے جہاز کے لیے کپتان اور شکر کے سالار کی طرح لشکرِ اعضاء کے لیے بہترین سالار ہے۔

عادل

عدل

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ

کسی شے کے ٹھیک اپنے محل اور اپنی حدود کے اندر رہنے کا نام ”عدل“ ہے
زبان وحی نے اسی لیے کہا ہے۔

اعداد لواءِ اوقار و التقویٰ انصاف کرو یہی رہبرِ گاری و قریب تر

عملی نقطہ نگاہ سے عدل (انصاف) کی دو قسمیں ہیں۔ عدل شخصی اور عدل جماعتی

یہ اگر ذات یا شخص کی صفت بنتا ہے تو شخصی عدل کہلاتا ہے اور اگر جماعت یا حکومت کی صفت قرار پاتا ہے تو اجتماعی عدل کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔

عدل شخصی | صاحب حق کا اپنے حق کو لے لینا اور شخص کا دوسرے کے حق کو پورا ادا کر دینا فرد و شخص کا عدل ہے اس لیے کہ جب ہر شخص اپنی "جماعت" کا ایک فرد ہے تو اُس کا حق ہے کہ وہ جماعت کی خیر و خوبی میں سے اپنے حصہ کے مطابق فائدہ اٹھائے۔ لہذا انسان کا ٹھیک ٹھیک اپنے حصہ کو لے لینے اور ہر کسی کے ٹھیک ٹھیک دوسروں کے حقوق کو ادا کرنے کا نام "عدل" یا "انصاف" ہے۔ اسی لیے **عدل** اور **انصاف** نامی چیزیں ہیں۔ چوری "ظلم" قرار پائے۔ کیونکہ ان میں دوسروں کے فائدہ کو چھین لینا، اور اُن کو اُن کے حقوق سے روک دینا یا محروم کر دینا پایا جاتا ہے اور اسی طرح وہ تاجر جو کسی چیز کو طے شدہ وزن یا پیمانہ سے کم تول کر دیتا ہے "ظلم کا مرتکب" ہے اس لیے کہ وہ دوسروں کے حق کے آڑے آتا اور صاحب حق کو اُس کے حق سے محروم کرتا ہے

دنوا بالسطاس المستقیمین اور بے پیمانہ سے تول کر دو

تجیز | عدل کا سب سے بڑا دشمن اور مقابل "تجز" (جنبہ داری) ہے اور یہ انسان کے اس **رجحان** کا نام ہے جو دو برابری کی چیزوں میں سے کسی ایک جانب بھگا دیتا تاکہ وہ دوسروں کو اُن کے حق سے محروم کر کے اپنے حق سے زیادہ حاصل کر لے یا دو انسانوں میں سے کسی ایک کو اُس کے حق سے محروم کر کے دوسرے کو اُس کے حق سے زیادہ دیدے۔

مثلاً قاضی اور حاکم کا فرض ہے کہ وہ فیصل مقدمات میں غنی اور فقیر، گورے اور لہ جس طرح یہ آیت خربہ و فرخت کی اشارے متعلق ہے اسی طرح دنیا کے کلی امور سے بلکہ تمام حقوق اللہ و حقوق العباد سے وابستہ ہے گویا یہی بین دین اور جاعنی مشنہ تعاون کے لیے اصل "اور اساس" ہے۔

کالے، ذی اثر اور مجبور کے درمیان کسی قسم کا امتیاز روا نہ رکھے۔ کیونکہ قانون کی نگاہ میں وہ سب برابر ہیں اور محبت و عداوت یا رجحان طبع و عدم رجحان کا لحاظ کئے بغیر قانون انصاف کے مطابق دونوں کو یکساں عدل کی ترازو میں تولے تو اب جو حکم بھی اس فرض کے خلاف تجویز جانب ^{باللہ} لاری کا ارتکاب کرتا ہے وہ عادل نہیں ظالم ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سے پہلے
انا اهلك الذين قبلکم انہم كانوا اذا	ایسے لوگ ہلاک کر دیئے گئے اور عذاب الہی کے
سرق فیہم الشریف ترکوا و اذا سرق	سزاوارے کہ جب انہیں کوئی سربراہ چوری
فیہم الضعیف اقاموا علیہ الحد	کرتا تو وہ اسکو معاف کر دیتے اگر کوئی غریب
ایم اللہ لو ان فاطمۃ بنت محمد مرتقت	دکھو وایسا کرتا تو امیر حد جاری کرتے تم بخیر
نقطعت یدہا	اگر فاطمہ بنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی چوری

(بخاری مسلم) کرے تو میں اس کا بھی ہاتھ کاٹ دوں

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان کسی ایک جانب جھک جاتا اور اسکی وجہ سے احکام میں غلطی کر گذرتا ہو لیکن اسکے باوجود اسکو اپنے اس رجحان کا احساس تک نہیں ہوتا اور وہ یہی سمجھتا رہتا ہے کہ میں انصاف پر قائم ہوں۔ اس لیے انسان کے لیے اس ضروری ہے کہ وہ سختی کے ساتھ اپنے نفس کا محاسبہ کرتا رہے اور ایسے نازک مواقع میں نفس پر کڑی نگرانی رکھے اور اس طرح حتی الامکان خود کو غلط کاری سے بچائے

”تجیز“ (جانب داری) چونکہ ایک خطرناک مرض ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو سیلاب و ذرائع اس جانب رہنمائی کرتے ہیں انکو بھی پیش نظر لے لیا جائے۔

انسان کو حسب ذیل باتیں ”جانب داری“ پر آمادہ کرتی ہیں۔

(۱) محبت و عشق: جو شخص کسی سے محبت یا عشق رکھتا ہے وہ عشق میں اندھا ہو کر اکثر و بیشتر محبوب کی جانب داری پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور یہی وہ جزوِ ثانی ہے جو والدین کو اولاد کی خطا کاریوں سے چشم پوشی کرانا بلکہ بعض اوقات فقدا ان احساس کا باعث بنتا ہے والدین اپنی اولاد کی خطا کاریوں کو بہت کم محسوس کرتے ہیں (۲) منفعت ذاتی: انسان کو جب یہ احساس ہوتا ہے کہ جانبین میں سے فلاں کی جانب مائل ہونے سے جو ذاتی نفع ہے وہ دوسری جانب سے نہیں ہو سکتا تو اکثر یہ احساس بھی ”جانب داری“ پر آمادہ کرتا ہے۔

(۳) خارجی مظاہر: کسی شخص کا حسن، یا اس کی وجاہت، فصاحت، بلاغت شیریں کلامی یا چرب زبانی، اور باادب طرز گفتگو جیسے امور بھی کبھی جادۂ انصاف سے جدا کر دیتے اور شخص مذکور کی ”جانب داری“ پر آمادہ کر دیا کرتے ہیں۔

اس لیے انسان کا فرض ہے کہ وہ اپنے حکم، فیصلہ اور اجتہاد میں ایسا سیدار ہو کہ کسی وقت اُس پر خواہش نفس، جانب داری یا رجحان طبع کا اثر نہ ہونے پائے جو اس کو عدل و انصاف کی راہ سے ہٹا دے۔ عدل ”اخلاق“ کے ارض و سما میں عرش بریں کا مقام رکھتا ہے اور اس کی عظمت و قدر و قیمت خدا پرست، دہری موحد اور صنم پرست سب ہی اقوام میں بلند رہتی ہے۔

Roman Roman چنانچہ قدیم رومیوں کے یہاں انصاف کے ”دیوتا“ کی شکل و صورت عورت کی شکل کی تھی جس کی آنکھ پر پٹی بندھی ہوئی، ایک میں ترازو اور دوسرے میں تلوار رکھائی گئی۔۔۔ آنکھ پر پٹی کا مطلب یہ تھا کہ عادل و منصف کو خارجی امور یعنی تو گمری

وجاہت، فقر و بے کسی وغیرہ سے نابینا ہونا چاہیئے اور ان چیزوں پر نظر رکھے
بغیر حکم دینا چاہیئے اور ترازو سے مقصد یہ تھا کہ از بس ضروری ہے کہ ہر ایک انسان
کے حق کو انصاف کی ترازو میں تولاد جائے اور تلوار سے یہ مراد تھی کہ عدل و انصاف
کے جاری و نافذ کرنے کے لیے سب ضرورت قوت و طاقت کا وجود لازمی ہے۔
صنم پرستی کے گندہ تخیل سے بالاتر ہو کر ان حقائق کی سچی اور صحیح تصویر قرآن
عزیز نے اس طرح کھینچی ہے۔

تقد اس سلنا دُسمنا بالبنات وانزلنا	ہم نے بلاشبہ رسولوں کو دلائل دیکر بھیجا ہے اؤ
معہم الکتاب والمیزان ليقوم	انکے ساتھ کتاب اور عدل کی ترازو کو اتارنا کہ
الناس بالقسط وانزلنا احد ید	وہ لوگوں میں انصاف کو قائم کریں اور لٹھے
نید باس نشد ید وھنا فم للناس	(اسلمہ حیات) کو نازل کیا جس میں بہت بڑی
(حدید)	لڑائی ہو اور لوگوں کیلئے منافع پونہ ہے

مرض تخیل (جانب داری) کی ان اقسام کا علاج بھی اسباب مرض کے پیش نظر
ان اسباب و وسائل کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے جو عدل کے لیے سبب اور وسیلہ بنتے ہیں وہ

حسب ذیل ہیں: *Revised and corrected*
(۱) تخیل (جانب داری) کی مقاومت: انسان کو چاہیئے کہ جب کسی معاملہ پر
غور کرے تو خواہش نفس اور رجحان طبع سے بالاتر ہو کر یار حجان کی مقاومت پر آمادہ ہو کر
سوچے اور پھر حکم کرے تو اس صورت میں وہ یقیناً عدل سے قریب تر ہو جائے گا اور عشق
و محبت یا ذاتی نفع کوئی شے اس کے فیصلہ میں حارج نہ ہو سکے گی۔

(۲) وسعتِ نظر: اگر کسی مسئلہ میں فریقین کو اختلاف ہے تو ہر ایک فریق کا

فرض ہے کہ وہ وسعتِ نظر سے کام لیتے ہوئے مسئلہ کے اس پہلو پر بھی غور کرے جس کو فریقِ ثانی اختیار کئے ہوئے ہے تاکہ عملِ نزاع متعین ہو جائے اور فیصلہ تک پہنچنے میں مدد ملے نیز قاضی اور حاکم کا فرض ہے کہ وہ مقدمہ کا فیصلہ دینے سے قبل فریقین کے بیان کر وہ وجوہات پر وسعتِ نظر کے ساتھ غور کرے اور پھر کوئی فیصلہ صادر کرے۔

(۳) سبب و باعث پر نظر: حکم اور فیصلہ کا مدار خارجی اسباب کی بجائے عل کے باعث و اسباب کے زیر اثر ہونا چاہیے۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عمل کا ظاہر بُرا نظر آتا ہے۔ حالانکہ اس کا صدور ایسی نیک ذات ہے جو جو نیک اور با اخلاق ہے لیکن جب اس عمل کے باعث پر نظر جاتی ہے تو وہ بر عمل نظر آتا ہے مثلاً ایک باپ اپنے بچہ کی تربیت کی خاطر بچہ پر غضبناک ہوتا یا درشتی کا اظہار کرتا ہے تو باپ کا یہ عمل بد اخلاقی کی روئداد میں شامل نہیں ہوگا۔

جماعتی عدل عادل جماعت وہ جماعت ہے جس کے نظم و قوانین اس قدر سہل الوصول اور آسان ہوں کہ تمام افراد کے لیے ان کی اپنی استعداد کے مطابق یکساں ترقی کا باعث بن سکیں اور افراط و تفریط سے محفوظ رکھ سکیں۔

تو اس وقت تک کسی جماعت کو "عادل" نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ اس کے ذریعہ انسانوں کے ہر ایک گروہ کے لیے وسائل ترقی بہتات کے ساتھ میسر نہ آئے ہوں مثلاً اس قوم میں ایک گروہ "تجارت پیشہ" ہے اور وہ اپنی تجارت میں ٹیلیگراف اڈا کھانا اور ریل وغیرہ کا محتاج ہے اور ایک طلبہ کا گروہ ہے جو ہر قسم کے علوم کی تعلیم کے لیے مکاتب، مدارس اور ان میں نظم و انتظام، اور ہر طالب علم کے احتیاج کے مطابق علوم کا طالب ہے اور ایک گروہ باہمی تنازعات میں داخواہوں کا ہے اور وہ حکام، قضاۃ اور ایسے قوانین کا محتاج ہے جو حقوق افراد و جماعت کی حفاظت کر سکیں اور ملزموں کو سزا دے سکیں وغیرہ وغیرہ پس اگر

قوم کا نظم و دستور ان تمام ضروریات کا کفیل اور احسن طریقہ پر محافظہ نگہبان ہے تو اس کا حق ہے کہ وہ عادل جماعت کے لقب سے معزز ہو ورنہ ظالم کہلانے کی مستحق ہوگی۔ اور باعنی عدل میں جماعت کے ہر فرد سے یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ وہ عدل قائم کرنے میں اپنا فرض ادا کرے اور وجود عدل کے لیے جن اعمال کی ضرورت ہے اپنی طاقت بھر انکو انجام دے مثلاً اگر کسی شہر میں شغافانوں کی ضرورت ہے تو مقررین کا فرض ہے کہ وہ اپنی تقریر کے ذریعہ سے ان کے قیام پر توجہ دلائیں اور اخبار نویسوں کا فرض ہے کہ وہ مقالہ کے ذریعہ سے یہ خدمت انجام دیں اور شعراء کا فرض ہے کہ وہ اپنے اشعار کے وسیلہ سے اور مالداروں کا فرض ہے کہ وہ بذل مال کے ذریعہ سے یہ فرض انجام دیں اور ارباب قوت جاہ کا فرض ہے کہ وہ ان جیسے جائز امور کی حمایت میں اپنی قوت و جاہ کو کام میں لائیں اور بالآخر ارباب حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ حکومت کی قوت تقنین کو اس کے نفاذ کے لیے استعمال کریں۔

اور اگر کسی قوم کے افراد اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی کرتے ہیں تو اس صورت میں ساری قوم "گناہگار" اور ظالم ٹھہرے گی۔ حتیٰ کہ وہ افراد بھی اس حکم کے تحت میں جانیے گے جو اپنے فرائض کو اگرچہ صحیح طور پر انجام دے رہے ہیں مگر قوم کے دوسرے افراد کو ادا فرض پر زبرد تو بیخ نہیں کرتے اور وہی مثل صادق آئے گی کہ

”چنے کے ساتھ گھن بھی پس جاتا ہے“

اس لیے ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ جماعت ایک "عضوی جسم" کی طرح ہے اس لیے جماعت کا اور اس کا حال کیسا ہے مثلاً اگر "قلب" اپنے فرض کو ٹھیک انجام دے رہا ہو مگر "معدہ" اپنا حق ادا نہیں کرتا، تو پھر سارا جسم بلکہ خود قلب بھی دروازہ نکلیں رہے گا۔

اور جبکہ حکومت ہی قومی معاملات کے قیام و نظام کی ذمہ دار ہوتی ہے تو وہ اس وقت تک "عادل" نہ کہلائے گی جب تک اپنے "فریضہ" کو بہترین طریقہ پر ادا نہ کر دے اس کا فرض یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے دائرہ (عمال حکومت) ہی کی فلاح کی فکر کرے بلکہ اس کا فرض تو یہ ہے کہ جس "جماعت" اور "قوم" کی وہ حکومت ہے اپنی انتہائی طاقت صرف کر کے اس کے ہر فرد کے لیے فلاح و خیر کو حاصل کرے۔

افلاطون نے اسی حقیقت کو اپنے اس قول میں ادا کیا ہے۔

بہترین حکومت وہ ہے جو قوم کے ہر فرد کو اس کے لائق بہترین جگہ دے

اور یہ طاقت رکھتی ہو کہ ہر فرد میں اپنی افادیت کو نمایاں کر سکے اور ہر شخص کو ادا

فرض و عہد کے لیے ہر طرح مدد دے اور اس قابل بنا دے کہ ہر فرد کے لئے ادا

فرض و عہد سہل ہو جائے

لہذا کوئی حکومت اس وقت تک "عادل" نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اپنے

اس فرض کو پورا نہ کر دے اور حکومت پر اس ادا فرض کی بہت بڑی ذمہ داری ہے

کہ وہ اپنے افراد کی راہ میں رکاوٹیں نہ ڈالے اور ان کو اس کے لیے آزاں چھوڑ دے کہ وہ

اپنے قومی اور ملکات اور اعمال کی ترقی کے لیے حسب استعداد جس طرح چاہیں کام کریں

الایہ کہ قومی ضرورت ہی بعض وقتی پابندیوں کی داعی ہو مغرض بااخلاق فرد اور جماعت

کے لیے "عدل" طغرائے امتیاز ہے اور اس کا عدم بد اخلاقی کا نشان۔

پس افراد قوم میں سے اگر کوئی حصول علم کا شوق رکھتا ہے اور جس حد تک وہ

اس میں ترقی کرنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے وہ راہ نہیں پاتا یا کوئی تاجر اپنی تجارت میں

کما حقہ اس لیے ترقی نہیں کر سکتا کہ حکومت نے اس کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کر دی

ہیں یا اسی طرح دیگر افراد قوم اپنی جائز مرضی کے مطابق ترقی نہیں کر پاتے تو اسی حالت میں اس "قومی حکومت" کی کسی طرح تعریف نہیں کی جاسکتی اور وہ بلاشبہ قابل مذمت و بد اخلاق کہلانے کی مستحق ہے۔

عدل و مساوات اکثر ایسا ہوتا ہے کہ شراب عدل "مساوات" کے شیشہ میں جھلکتی نظر آتی ہے اور یہ فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ شیشہ نے سے دو آتشہ کارنگ اختیار کر لیا ہے یا شراب نابہی شیشہ کے ہمرنگ ہو بہر حال عدل و مساوات دونوں لازم و ملزوم بن جاتے ہیں یہی وہ حقیقت تھی جس نے گذشتہ دور میں فرانس کی بیداری اور انقلاب نے اسکو اپنا شعار بنا کر یہ اعلان کیا۔

آزادی، مساوات، اخوت

یعنی تمام انسان آزاد، انسانی حقوق میں مساوی اور باہم بھائی بھائی ہیں۔

دندگی کے پاک وسائل میں سے دنیا میں تعلیم و دولت کی طرح کے بہت سے ایسے مسائل ہیں جنکی حلال روزی، پاک لباس، عمدہ رہائش، نفع بخش کتابوں کے حصول اور ریاضتِ فی و عقلی پر قدرت کے لیے سخت ضرورت ہے تو سوال یہ ہے کہ ان تمام وسائل میں سب انسان برابر ہوں یا یہ کہ سب مساوی نہ ہوں، عدل کا تعلق کیا ہے؟

علماء اخلاق اور فلاسفہ اس سوال کے جواب میں مختلف رائے رکھتے ہیں ایک فریق مساوات کا حامی ہے اور اسی کو انصاف سمجھتا ہے اور دوسرا فریق اس کا مخالف ہے اور مساوات کو خلافِ عدل کہتا ہے اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اختصار کے ساتھ دونوں کے دلائل و براہین کا ذکر کر دیا جائے۔

عدم مساوات تسلیم | انسان بالطبع اپنے قومی اور ملکات میں مختلف ہیں بعض ان سے کمزور اور بعض ذکی ہیں اور بعض غنی، بعض عاقل ہیں اور بعض بیوقوف بعض قابل

ہیں اور بعض ناقابلِ اندازے تعالیٰ نے ان کو اسی فرق سے پیدا کیا ہے اور اسی اختلاف کے ساتھ وہ پیدا ہوئے ہیں۔

ہذا یہ قانونِ قدرت کے خلاف ہے کہ ہم غبی مبعے وقت اور بلیڈ انسانوں کو زبردست اور وسیع خدمات پر قادر کر دیں اور ان کو ایسی بخشش عطا کر دیں جس کو فائدہ اٹھانے کی انہیں صلاحیت موجود نہ ہو۔ اگر ہم ایسی سخاوت برتیں گے تو اس کا غلط استعمال کریں گے اور اس کے ثمرات سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکیں گے بلکہ جماعتی زندگی میں تباہی کا باعث بنیں گے۔

اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر اُن کے لیے ضروریاتِ زندگی ہیا کر دی جائیں اور ان کو اس قدر ہی مل جائے جو قابل اور ماہر انسانوں کی ضروریات سے بچ رہتا ہو تو وہ ان سب کی دنیوی فلاح کے لیے کافی ہوتا ہے اس لیے اُس ضروری ہے کہ ایسے افراد کو ضروریات کی کفایت کی حد تک دیا جائے اور اکتفا ضروریات کا اگر تدبیر طریقہ غلام بنا لیتا تھا تو جدید طریقہ اجیر کو یومیہ اجرت دیدینا ہے وغیرہ وغیرہ

(۲) انسانوں کا یہ اختلاف، اُن کو باہمی جدوجہد کی دعوت دیتا ہے مثلاً فقیر جب ایک مالدار کو دیکھتا ہے کہ وہ اس سے کہیں زیادہ آرام اور نفع میں ہے تو وہ کوشش کرتا ہے کہ کسی طرح ترقی کر کے میں بھی اس جیسا بن جاؤں اور جب دوسرے درجہ کی ڈگری اور سند کے حامل یہ دیکھتے ہیں کہ اعلیٰ ڈگری اور سند کے حامل ہر ایک بات میں اُن سے متاثرہ کہ جاتے ہیں تو وہ بھی اس کی سعی کریں گے کہ محنت کر کے اسی درجہ تک پہنچ جائیں تاکہ اُن ہی کی طرح فائدہ اٹھائیں۔

اور بعض آدمی جب اچھے لباس، بلند عمارات، اعلیٰ موٹر کاروں سے فائدہ اٹھاتے نظر آتے ہیں تو عیش کو نشی کا یہ طریقہ ہر نفس میں جدوجہد اور سعی کا جوش پیدا کرتا ہے اور گاؤں

کرتا ہے کہ جس طرح دوسرے اس حد تک پہنچے ہیں ہم بھی ذرائع اختیار کر کے وہاں تک پہنچ جائیں نیز یہ طریقہ ایجادات و اختراعات کی جانب مائل کرتا اور ”تنازع للبقاء“ کے میدان میں دوڑنے والوں کو ان کی سعی و عمل کی کامیابی کے لیے بہتر سے بہتر راہیں نکالنے کی ترغیب دیتا ہے۔

اس لیے یہ طریقہ بالعموم ”الانسانیت“ کے لیے مفید اور بہتر ہے اور اگر ہم ان تمام امور میں سب انسانوں کو برابر کریں تو جدوجہد کا یہ سارا سلسلہ ناپید ہو جو وہ غمخواری کی حالت طاری ہو جائے جو عالم کی حیات کی بجائے اس کی موت کا مترادف ہے۔ حالانکہ انسان کی فطرت ”متمدن انسان ہو یا وحشی“ یہ ہے کہ امید ہی اللہ کی سعی و عمل کا بڑا سبب ہے اور زندگیابی میں عیش کی زندگی کی ”رغبت“ ہی ان کو سعی و پیہر پر بہادر بنائے رکھتی ہے۔

(۳) دنیا کا مجموعی نظام اس وقت تک قائم نہیں رہ سکتا جب تک کہ مختلف جماعتیں مختلف ”اعمال“ میں مشغول نہ ہوں مثلاً ایک جماعت کا صرف یہی کام ہو کہ وہ علوم کے کمال اور تالیف و تصنیف سے محروم صرف کھیتی اور زراعت کا کام انجام دے، اور ایک دوسری جماعت علم، فلسفہ، شاعری میں مشغول ہو اور اسی طرح انسان مختلف جماعتوں میں تقسیم رہیں۔ پس اگر یہ نہ ہو اور تمام انسان مثلاً علم میں یکساں مشغول رہیں تو زندگی کے ابتدائی مراحل کے سامان تک سے محروم ہو جائیں گے یا حسب مراد پوری طرح حاصل نہ کر سکیں گے اور اگر ہم تمام انسانوں کو اس پر مجبور کریں کہ وہ اپنا حقوڑا وقت مزدور یا تاجر یا کارگر کی حیثیت میں ضرور صرف کریں تو پھر علم کی بہتات اور مفید مباحث و معلومات محرومی کا نتیجہ ان ہی وجوہ کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہے کہ عالم میں تفاوت اور عدم مساوات فطری ہے اور اس لیے عین مقصداً عدل ہے۔

لیکن قانین مساوات ان دلائل و وجوہ پر حسب ذیل اعتراضات رکھتے ہیں۔
 (۱) انسانوں کو خدا کے تعالیٰ نے یکساں پیدا کیا ہے۔ رومانی خطیب "شیشرون" کہتا ہے۔

انسان سب برابر ہیں ایک انسان دوسرے انسان سے جتنا مشابہ اور قریب ہے
 دوسری کوئی شے ایسی نہیں ہے۔ ہم "سب" عقل بھی رکھتے ہیں اور "حواس" بھی
 اور اگرچہ ہم "علم" میں مختلف ہیں، مگر ہم سب میں "علم حاصل کرنے کی قدرت"
 برابر اور یکساں ہے۔

اور انگریز فلسفی "ہوبز" (Hobbes) کہتا ہے

قولے عقلی و جسمانی کے اعتبار سے سب انسانوں کی طبیعت یکساں اور برابر ہے
 ہم کو بعض آدمی بعض کے اعتبار سے زیادہ قوی اور زیادہ ذہین "نظر آتے ہیں
 لیکن اگر ہم وسعتِ نظر سے کام لیں تو یہ نظر آئے گا کہ یہاں کوئی ایسا فرق موجود
 نہیں ہے جو ایک انسان کے لیے کوئی حق دیتا ہے تو دوسرے کو اس سے محروم
 کرتا ہو مثلاً ایک کمزور جسم انسان کو قدرت نے ایسی قوت دی ہے کہ صبر کے ذریعہ وہ
 "قوی" انسان کو قتل کر سکتا ہے، کیونکہ وہ مکر و فریب کے داؤں جانتا اور ایسے
 لوگوں کے مشورہ سے اس کو انجام دیتا ہے جو اس کے خیال سے آگاہ ہیں۔

چفرسن (Zeffarson) اور اس کے پیرو بھی اسی کے موافق ہیں وہ بھی یہی کہتے

ہیں کہ انسان سب برابر اور ایک حیثیت میں پیدا ہوئے ہیں۔

"مدعیان مساوات" کے ظاہری بیانات سے جو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک
 ہر ایک انسان قابلیت اور ذہانت وغیرہ میں یکساں ہے تو اس سے یہ مقصد نہیں ہے کہ ان

میں سب یکساں ذہین اور یکساں قابل ہیں اور کسی شے میں کوئی تفاوت نہیں کیونکہ یہ دعویٰ بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس قسم کا تفاوت تو بدیہی ہے اور شمس و قمر کی طرح عیاں اور روشن ہے چنانچہ ایک تاجر اپنے کاروبار میں کسی کو شریک یا اجیر کی طرح داخل بناتا ہے تو جدا جدا اصلاحات کے تفاوت سے ہر ایک کا کام متعین کرتا ہے یا ایک کو اہل سمجھ کر اس کی خدمات لے لیتا ہے اور دوسرے کو رد کر دیتا ہے۔

بلکہ ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی فطرت میں مختلف طبقات، مثلاً ”شرفاء کا طبقہ“، ”پست اقوام کا طبقہ“، اہل دول کا طبقہ، اور مفاسد کا طبقہ“ میں منقسم نہیں ہوتے اور یہ کہ کسی انسان کو ”قطع نظر از ذہانت و قابلیت“ کسی انسان پر اس لئے ”علیہ“ یا ”حکومت کا حق“ نہیں ہے کہ اس کی رگوں میں شاہی خون دوڑ رہا ہے اور دوسروں میں یہ امتیاز نہیں پایا جاتا، بلکہ خدا کے لئے تعادل نے بدو فطرت میں سب انسانوں کو ایک ہی ”طبقة میں پیدا کیا ہے اور جو اپنے عمل خیر میں ”زیادہ قابل“ ہے وہی زیادہ ”فلاح“ ہے اسی طرح ان کا خیال یہ ہے کہ انسان ”حقوق انسانی“ مثلاً حق زندگی اور حق آزادی وغیرہ میں بھی یہ سب مساوی اور برابر ہیں اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر برتری حاصل نہیں ہے۔

(۲) عدم مساوات کے قائلین کی دوسری دلیل پران کا اعتراف یہ ہے کہ اعمال اور کاروبار ”حیات“ میں انسانوں کا جو ترازو ”اور اختلاف“ ہے یہ کوئی بلند اور عمدہ سبب نہیں ہے اور ”شازرع البقائین“ یہ صرف ”وحشی“ ”غیر تمدن“ اور ”غیر تہذیب“ انسانوں کے لئے تو سبب بن سکتا ہے لیکن ”ترقی یافتہ“ اور ”تہذیب“ انسانوں کی ”عملی زندگی“ کے لئے ان کا وہ پاک احساس و شعور اور ان کا عمل کے لئے عشق ہی باعث بن سکتا ہے اور اکثر ”موجہ دین“ و ”فخریہ“ نے جو ایجابات و انکشافات کئے ہیں ان کے اس عمل

کے لئے ”نزاحم“ اور نہ تنازع للبقاء“ باعث و سبب نہیں بنا، بلکہ دراصل مخلوق کی منفعت اور عوام کی فلاح ان امور کی ایجاد کا باعث ہے۔

(۳) اسی طرح تیسری دلیل پر ان کا اعتراف یہ ہے کہ یہ بات ”قدیم زمستانہ“ میں ہو تو ہو لیکن اب جبکہ نئے نئے کشفیات سامنے ہیں اور نئی نئی ایجادات موجود ہیں مثلاً جدید آلات، ہواپ کے آلات، بجلی کے آلات، وغیرہ تو اب ہم اس قابل ہیں کہ سب انسانوں کو یکساں فائدہ پہنچائیں، اور ان آلات کے ذریعہ سے آمدنی کے اس قدر ذرائع ہیا کریں کہ ہم تمام انسانوں کے لئے بڑی سے بڑی تعلیم کا یکساں انتظام اور ان کی زندگی کے مختلف شعبوں میں یکساں فائدہ پہنچا سکیں۔

فیصلہ حقیقت یہ ہے کہ ہر شعبے میں ”مسادات مطلقہ“ ناممکن ہے، اور نہ مبنی بر الفساف

ہے۔ ————— خصوصاً جب کہ یہ معلوم ہے کہ انسان مختلف الطبیعت ہیں ————— البتہ کچھ اشیاء ایسی ہیں جن میں تمام انسانوں کا مساوی ہونا معقول ہے اور یہی ”عدل“ ہے اور اگر ان میں ”مسادات“ نہ ہو تو پھر وہ ”ظلم“ ہے۔

(۱) قانونی مساوات، اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون کی نظر میں غنی و فقیر، شریف و رذیل، بلند و پست، سب برابر ہوں، یعنی جو شخص بھی ”جرم کرے“ وہ بغیر کسی طبقاتی امتیاز کے ”سزا“ پائے نیز وضع قوانین میں بھی کوئی طبقاتی امتیاز و برتری نہ ہو، اور سب کے لئے وہ یکساں اور مساوی ہوں۔

(۲) حقوق میں مساوات۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ حق زندگی اور حق آزادی وغیرہ حقیقی میں یکساںیت ہو، اور سب یکساں طور پر اُس سے مستفید ہوں، یہ نہ ہو کہ ایک کو دوسرے پر ان میں سے کسی ایک حق میں بھی برتری اور امتیاز حاصل ہونے لیا ہو کہ ایک

تو اپنی رائے کو آزادی سے ظاہر کر سکے، نشر و اشاعت کر سکے یا بغیر رکاوٹ تقریر و تحریر کا حق رکھے اور دوسرا ان باتوں سے محروم ہو یا اس کے اظہار کی راہ میں رکاوٹ موجود ہو بلکہ سب برابر کے حقدار ہوں، جو حاکم کو اس سلسلہ میں حق حاصل ہو وہی پبلک کے ہر فرد کو حاصل ہو اور جو غنی کو فائدہ ہو وہی غریب کو فائدہ پہنچے۔

(۳) عہدوں اور منصبوں میں مساوات۔ اس سے یہ مراد ہے کہ ”عہدے اور مناصب“ کسی خاص جماعت کے لئے مخصوص نہ ہونے چاہئیں بلکہ جس شخص میں بھی اُن میں سے جس عہدہ یا منصب کی صلاحیت موجود ہے وہ اس کا حق ہو، اور اُن کے حصول دوسرے خارجی اثرات ”مثلاً ثروت، جاہ وغیرہ“ کا قطعاً کوئی دخل نہ ہو۔

(۴) رائے دہی میں مساوات۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انتخاب کے وقت ”ووٹ“ یا ”رائے“ کو کسی جماعت کا حق نہ قرار دیا جائے اور کسی خاص جماعت کی اس میں قطعاً تخصیص نہ ہونی چاہئے، بلکہ ہر ایک غنی و فقیر، خاص و عام اُس میں یکساں اور برابر حقدار ہوں۔

اگرچہ خاص اس مسئلہ میں ابھی تک عقلاء مختلف ہیں اور اقوام نے ابھی تک متفق ہو کر اس کے لئے کوئی ایک طریق اختیار نہیں کیا ہے تاہم ”عدل“ یہی ہے کہ اس حق میں بھی کسی قسم کا کوئی امتیاز جائز نہ رکھا جائے، اور ہر شخص کو بلا تفریق ”رائے دہی“ کا حق ہو۔

اور اسی طرح تجارت، صنعت و حرفت اور ذرائع پیداوار میں بھی سب کو یکساں

حقوق حاصل ہوں۔

عدل و رحمت اکثر اشخاص یہ کہتے سُنے جاتے ہیں ”رحمت“ انصاف سے بلند شے ہے

اور مراد یہ لیتے ہیں کہ ”عمل“ بہ تقاضائے رحمت بہتر ہے بہ تقاضائے عدل سے۔

مگر یہ بات کتبہ کے طور پر صحیح نہیں ہے البتہ بعض حالات میں بر محل ثابت ہوگی

اور بعض میں بے محل۔

چنانچہ اس حقیقت کا اکتشاف حسب ذیل مثالوں سے یہ سہولت ہو سکتا ہے۔
 ۱۔ مدرسہ کا ایک ”مدرس“ اپنے درس کے کام کو ٹھیک انجام نہیں دیتا، نہ ٹھیک پڑھاتا ہے اور نہ اُس کے وجود سے طلبہ کو کوئی فائدہ ہے اس لئے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ اُس کو برطرف کر دیا جائے، مگر وہ اس مدرسہ کا قدیم مدرس ہے پڑھا ہو چکا ہے کثیر العیال اور نادار ہے۔ اس موقع پر کہا جاتا ہے ”رحمت بلند ہے انصاف ہے“ یعنی انصاف کا تقاضہ ہے کہ اُس کو ”برطرف“ کر دیا جائے اور رحمت چاہتی ہے کہ اُس کو ”باقی“ رکھا جائے۔

اس مقام پر بلاشبہ اداء فرض کا تقاضہ ہے کہ عدل کو رحمت پر مقدم رکھا جائے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہاں عدل ہی ”رحمت“ ہے اس لئے کہ ہر سال کثیر التعداد طلبہ کی تعلیم و استعداد علمی کا جو نقصان عظیم ہو رہا ہے وہ اس فائدان کے معاشی نقصان کے مقابلہ میں بدرجہا قابل ترجیح ہے نیز مدرسہ ”تعلیم گاہ“ ہے لوگوں کی معاشی کفالت کا ”ادارہ“ نہیں ہے کہ اُس کی نااہلیت کے باوجود رزق ملتا رہے بلکہ وہ اس جگہ محنت و خدمت کا مشاہرہ پاتا ہے پس جب وہ مفوضہ خدمت سے قاصر ہو گیا تو ”حق محنت“ کا سوال بھی ختم ہو جاتا ہے البتہ وہ پنشن کا حقدار ہے یا بعض دوسرے طریقہ ہائے حسن سلوک کا مستحق۔

(۲) ریلوے گارڈ، ایک شخص کو غریب سمجھ کر اُس سے شکٹ کی قیمت نہیں لیتا اور بغیر قیمت اُس کو ”پاس“ دیدیتا ہے اس لئے کہ ”رحمت انصاف سے بلند ہے“ مگر یہ طریقہ بھی غلط ہے اس لئے کہ ”پاس“ کی قیمت اُس کی ملک نہیں ہے بلکہ وہ ”کمپنی“ یا ”حکومت“ کی ملکیت ہے اور دوسرے کی ملکیت میں اجازت کے بغیر تصرف عدل کے قطعاً منافی ہے۔

پس اگر کار ڈیا جھگٹ چکر کسی پر رحم اور احسان کرنا چاہتے ہیں تو ان کو چاہئے کہ وہ
”جھگٹ پاس کی قیمت“ اپنی جیب سے ادا کر دیں ورنہ مفت پاس دینے پر وہ جماعتی مجرم
قرار پائیں گے۔

(۳)، ایک چور پکڑا گیا اور اس کے قبضہ سے چوری کا مال برآمد ہو گیا تو اب اس نے
بددیکھ کر چوری ثابت ہو گئی لوگوں سے رحم کی درخواست شروع کر دی اور رونے لگا،
لوگوں نے یہ کہہ کر ”رحمت، انصاف سے بلند ہے“ سفارش کی کہ اس کو رہا کر دو تو
یہ سفارش اور اس کی دلیل بے محل ہے اس لئے کہ چور کو سزا دینا تنہا صاحب مال کا حق نہیں
ہے بلکہ پوری قوم اور عامستہ الناس کا جماعتی حق ہے جو کسی فرد کے معاف کر دینے
سے معاف نہیں ہو سکتا۔

(۴)، ایک قیدی ناحق ”جیل“ میں محبوس ہے، تم چاہتے ہو کہ اس کو معاف کر دیا
جائے اور چھوڑ دیا جائے سفارش کرتے ہوئے کہتے ہو کہ ”رحمت، انصاف سے بلند ہے“ تو
تمہاری سفارش حق مگر تمہارا یہ قول بے محل ہے اس لئے کہ اس موقع پر نہ صرف رحمت کا
بلکہ انصاف کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اس کو رہا کر دیا جائے اور قید ظلم سے چھڑا دیا جائے کیوں کہ
یہاں رحمت اور انصاف دونوں یکساں ہیں نہ یہ کہ رحمت بلند ہے انصاف سے۔

البتہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جہاں یہ کلمہ ”رحمت بلند ہے انصاف سے“ صحیح
اور راست آتا ہے مثلاً کسی شخص پر تمہارا قرض ہے، لیکن وہ بوجہ غربت ادا کرنے سے
معذور ہے انصاف کا تقاضہ تو یہ تھا کہ تم اس سے اپنا حق طلب کرو اور جس طرح ممکن ہو حاصل
کر لیکن تم نے اذراہ شفقت و رحمت اس کو صاحب ثروت ہونے تک ہدایت دیدی یا بالکل
معاف کر دیا تو ایسے موقع پر یہ کہنا کہ ”رحمت بلند ہے انصاف سے“ بالکل درست ہے

عن ابی قتادۃ قال سمعت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم یقول من انظر معسرا
اور وضع عنه انجاہ اللہ من
کرب یوم القیمۃ (مسلم)
اسکو قیامت کو مہلت ہے نجات دیگا
الحاصل یہ کلمہ اُس وقت صحیح و درست ہے کہ جب رحم کرنے والا ہی ”حق انصاف
کا بھی مالک“ ہو کہ وہ اپنے حق انصاف سے نیچے اتر آئے اور رحم ”اختیار کر لے“، لیکن
جہاں ”حق انصاف“ دوسرے کی ملکیت ہو اُس جگہ رحمت کا استعمال ناجائز و نادرست
اور کھلی ہوئی غلطی ہے۔

اقتصاد میانہ روی

الاقتصاد نصف المعیشتۃ (الحديث) میانہ روی نصف معیشت ہے
”نظر و فکر“ اور باریک بینی و دور رسائی کے ساتھ اعمال کو سنوار لینے کے بعد زندگی
کی مسرت و فلاح کے لئے ”اقتصاد“ اور ”میانہ روی“ سے اہم کوئی شے نہیں ہے۔ مثلاً
کاشتکار اپنے پیشہ میں جب ہی کامیاب ہے کہ کام سے پہلے اُس کے مستقبل، اور اُس
کی ضروریات پر نظر کر لیتا اور اُس کے مطابق اپنے کام کا ڈھانچہ بناتا ہے، اور ایک طالب علم
جب ہی کامیاب ہو سکتا ہے کہ تعلیم سے پہلے اُس کے مستقبل کو دیکھ لے اور اس سلسلہ

میں جو امتحان و آزمائش ہوئے والی ہو اُس کے لئے ہر طرح خود کو مستعد بنائے اور جس مقصد کو اُس نے سامنے رکھا ہے اپنی زندگی کو اسی کے مناسب قالب میں ڈھال لے۔
انسان کی مالی زندگی کا بھی یہی حال ہے کہ جب تک شروع ہی سے اسخجام بینی، باریک نگاہی اور غور و فکر سے کام لیکر اس کا نظم ٹھیک نہ کیا جائے اُس وقت تک ہمیشہ کی جانب سے انسان تباہ حال اور پریشان ہی رہتا ہے۔

کون نہیں جانتا کہ اس کا رخانہ حیات میں عقلاء کو طلب مال اس لئے نہیں ہوتی کہ وہ ”مال“ ہے بلکہ اس لئے کہ وہ ہماری مرغوبات و ضروریات کے حصول کا ذریعہ ہے چنانچہ میل کہتا ہے۔

”روپیہ پیہ“ اپنی ذات سے کوئی رغبت کی چیز نہیں ہے، اور مقدار میں بچنے ہوئے ”پولڈ“ سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا اُس کی قدر و قیمت دراصل اُس شے کے اعتبار سے ہے جو ہمیں ”مرغوب“ ہے اور ہم اُس کو دے کر اسے حاصل کرتے ہیں لیکن انسان کبھی اُس کو بھول جاتا ہے اور خود روپیہ پیہ کا عاشق بن جاتا اور اُس کو مرغوبات میں خرچ کرنے کی بجائے اُس کے جمع کرنے کا شائق ہو جاتا ہے یہی حال ”طافلت“ اور ”شہرت“ کا ہے کہ ان دونوں کی محبت کا باعث وہ زبردست قوت ہے جو ہماری مرغوبات کے حصول میں کام آتی ہے“ اور ہماری ”مرغوبات“ اور ان دونوں کے درمیان جو زبردست ارتباط اور تعلق ہے اس لئے ان دونوں کو اس ”مرتبہ“ پر لا کر کھڑا کیا کہ بعض انسانوں کی نگاہ میں اُس سے زیادہ دوسری کوئی شے مرغوب نہیں رہتی۔

لے غلام، نہ سبب نفقہ خاندان میں۔

در حقیقت "مال" اپنی ذات میں نہ اچھا ہے نہ بُرا بلکہ اُس کی اچھائی اور بُرائی اس کے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ اچھے ہاتھ میں اچھا ہے۔

نعم المال والرجل الصالح مال اچھی چیز ہے بشرطیکہ وہ مرد صالح
(الحديث) کے ہاتھ میں ہو

اور بُرے ہاتھ میں بُرا۔

بئس عبد الدینا محمد والدنا نذیر (الہیث) بدترین ہے وہ شخص جو روپیہ پیسہ کا غلام ہو
اس لئے ضروری ہے کہ ہم مال کے استعمال کے فن کو سیکھیں اور اس کے کسب و
ترقی کے طریقے معلوم کریں اسی بناء پر اس کا "اخلاق" کے ساتھ بھی بہت بڑا علاقہ ہے کیونکہ
بہت سے فضائل و رذائل کی بنیاد یہی مال ہے۔

پس کرم، امانت، احسان، اقتصاد، سخی، طمع، رشوت اور اسراف پر سب
صفات انسان کی مالی حالت ہی سے متعلق ہوتے ہیں بلکہ بعض مرتبہ مال کی عدم موجودگی
ہی بعض فضائل یا رذائل کا باعث بن جاتی ہے مثلاً بعض اوقات "مقرض" "جھوٹ بولنے
پر مجبور ہو جاتا ہے اور قرضوں کا بار اُس کو قرضخواہ کے سامنے چیلہ اور پہاڑ تراشنے کی مشقت
نئی ترکیبیں بنا دیتا ہے تاکہ قرضخواہ اپنے مطالبہ میں تاخیر سے کام لے، یا مثلاً اب اوقات فقر و
محتاجی، طرح طرح کے جرائم کا باعث اور آزادی کے لئے دشمن بن جاتے ہیں اور ایسا ہی
اس کے برعکس صورتوں میں سمجھئے۔

اور روپیہ پیسہ کی پس اندازی انسان کے نفس میں ایک ایسی قوت پیدا کر دیتی ہے
کہ کسی طرح وہ ذلت و رسوائی کو برداشت نہیں کرتا اس لئے "میانہ روی" "اخلاق" کی مضبوطی کا
سبب اور حقوق کے مطالبہ کرنے کی بنیاد کا باعث ہے۔

لہذا یہ ”حق صریح“ ہے کہ تدبیر مال اور ”حسن تصرف“ کو اخلاقِ فاضلہ کی بنیادوں میں سے اہم بنیاد قرار دیا جائے۔ اسی لئے ماہرین نے ”تدبیر مال“ اور ”ترقی ثروت“ وغیرہ مالیات سے متعلق مضامین پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں مگر یہاں مالیات کے متعلق صرف اس ہی پہلو سے بحث کی جانی چاہئے جو اخلاقی مباحث سے وابستہ ہے۔

ہر ایک انسان کو اپنی زندگی میں خطرات و مصائب کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے خواہ وہ امراض کی آفت ہو، آگ لگنے کی مصیبت ہو یا معزولی عہدہ کی آفت ہو وغیرہ وغیرہ لہذا انہیں ضروری ہے کہ ہم اپنی ”پونجی“ میں سے کچھ پس انداز کرتے رہیں تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے، اور اس کی وجہ سے ہم اپنے نفس کو قرض کی مصیبت یا ذلت و رسوائی سے محفوظ رکھ سکیں، نیز ان اعلیٰ مقاصد کے کام آئے جو انسان کی اپنی ذاتی غرض بلکہ زندگی سے بھی زیادہ عزیز ہوتے ہیں۔

ان بہات کے پیش نظر صرف مال کے لئے عصب ذیل اصولوں کی رعایت از بس ضروری ہے۔

۱۔ ہم فریضہ ہے کہ صرف مال اور پس انداز کے درمیان موازنہ کے وقت ”ضروری حاجت“ کو ”فاضل حاجت“ پر مقدم رکھا جائے، اس لئے یہ صحیح بات نہ ہوگی کہ ہم اور ہمارے اہل و عیال کو طعام و لباس کے محتاج ہوں یا اس ہمہ ہم ”دعوت شادی“ ضرور کریں کیونکہ جس طرح کمرہ کی ضروریات ہمیں ہونے سے پہلے ہم کمرہ نہیں سجاتے، اسی طرح پیسہ پاس نہ ہونے یا ضروریات روزمرہ سے فاضل نہ ہونے کی صورت میں جشن شادی کیوں کریں؟

۲۔ سخت نازیبا ہے کہ جو چیز ہم کو فائدہ پہنچائے بلکہ نقصان رساں ہو ہم اس پر کچھ بھی غصہ کریں، پس سگریٹ پینا، حقہ پینا اور نشہ کی چیزیں استعمال کرنا ہماری صحت کے لئے

ایسی مصروفیت کہ بڑھاپے کی زندگی کے لئے ہم کو ان کی تمام مصروفیت آج بھی محسوس ہوتی ہیں اور اس وقت کی لذت کے مقابلہ میں اس وقت کی تکلیف بہت زیادہ مصیبت کا باعث بنتی ہے (۳، ایسی چیز کا "اندوختہ" نادرست ہے کہ وہ ہم کو فوائد مند ہو، لیکن دوسروں کے حق میں بہت زیادہ مصروفیت رساں ہو، پس اگر کوئی شے ایک شہر میں کم رہ جائے جیسے پٹرول یا گیسول وغیرہ تو یہ جاننا نہیں کہ ہم اپنی ضروری حاجت سے زیادہ ان کی خرید کریں خواہ ہماری مالی حالت زیادہ خریداری کے لئے موقعہ کیوں نہ بہم پہنچاتی ہو اس لئے کہ نفع ذاتی کی خاطر اندوختہ کرنا افراد قوم اور عامۃ الناس کی ضروری اور ناقابل برداشت گرانی کا باعث ہو جائیگا۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
 وسلم المحتکر ملعون ہے کہ احتکار کرنے والا غلام بائیس روکے کہ
 (بخاری) دہنگانی کا سبب بننے والا ملعون ہے

(۴) ہر شخص کا فرض ہے کہ اپنی آمدنی "اور خرچ" کو گہری نظر سے دیکھے اور اپنے نفس کو سرگرمی سے کام لے کہ وہ آمدنی سے زیادہ خرچ کا خرگہ ہو ورنہ وہ مجبور ہوگا کہ دوسروں کی آمدنی پر اپنی زندگی کی گاڑی چلائے اور اگر مسلسل ہی راہ چلتا رہے گا تو وہ فرض کے بار میں دب کر بے بس ہو جائیگا اور پھر اس مصیبت سے نجات ناممکن ہو جائے گی بلکہ خصوصی حالات کو پھوڑ کر عام حالات میں پڑھیں بھی صحیح نہیں ہے کہ خرچ اور آمدنی برابر رہیں بلکہ ان میں ضروری ہے کہ ہمیشہ آمدنی میں سے کچھ پس انداز ہوتا رہے تاکہ وقت پر کام آئے اور دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی فوریست نہ آئے۔

پچ پوچھئے تو اقتصاد محمود کا مقالہ یہ ہے کہ انسان کی زندگی فضول خرچی اور تنگدلی کے درمیان رہنی چاہیے، پس جو سرمایہ دار اپنی دولت میں سے مفاد عامہ مثلاً شفاخانوں

اور مدرسوں وغیرہ میں خرچ نہیں کرتے اور وہ مال کو پوری محبت و دلی عشق کے ساتھ جمع رکھتے ہیں، اور اُس کے جمع ہونے سے خوش اور خرچ ہونے سے رنجیدہ ہوتے ہیں، وہ بخیل ہیں اُن کو ”میانہ رو“ نہیں کہہ سکتے۔

اور

وتحبون المال حُبًّا جَمًّا (الفجر) تم مال کو بڑے عشق اور دِلداد محبت کے ساتھ

الکذکر کی مِن النَّار (الحديث) (اداء حقوق سے محروم، خزانہ جہنم کا دار ہے)

کیونکہ یہ اقتصاد سے آگے نکل اور کجوسی تک پہنچ گئے، اور انھوں نے مال کے جمع کرنے کو مقصد بنا لیا، حالانکہ یہ فرد اور قوم کی فلاح و بہبود کا فقط ایک ذریعہ ہے اسی طرح انباء قوم میں ”اسراف“ کی عادت بھی ”قوم کی تباہی و بربادی“ کا باعث ہے خصوصاً غیر مفید اور منشی اشیاء پر صرف کرنے سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ ہر عاقل کے لئے باعثِ حد و عبرت ہیں پس اگر یہ مال جو ان خرافات پر خرچ ہوا ہے فائدہ مند اور بہ خرچ کیا جائے تو کس قدر عظیم فائدے حاصل ہوں اور صاحب مال کی زندگی بھی صد ہزار عزت سے مزین جائے۔

اور اس مصرت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ جو مال ان خرافات پر خرچ ہو رہا ہے وہ بیشتر قوم کے ان غریبوں کی جیب سے نکل کر جانا ہے جو ضروریات زندگی میں ہر طرح کا جہتد ہیں اور اس پر طرہ یہ کہ جب منشیات کا استعمال زیادہ ہونے لگتا ہے تو قوم میں امراض اور اموات کی بھی کثرت ہو جاتی ہے، اور ان سب باتوں کا نتیجہ قوم کے عظیم اُشان خسارہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

قرض اور قمار کے نقصانات | شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ انسان کے ”مالی شہر“ میں ”قرض“ اور ”جوئے“ سے زیادہ نقصان دہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے قرض کی سبب سے بڑی مصرت تو یہ ہے کہ انسان کی آبرو اور عزت ہر وقت خطرہ میں رہتی ہے اور زندگی

کی فلاح و مسرت اور اس کا اطمینان جاننا رہتا ہے،

اس کے علاوہ اور بھی اس کی بہت سی مصرتیں ہیں، مثلاً

(۱) فکر اور دل کی پریشانی و دونوں فرض کے ساتھ ساتھ آتے ہیں اس لئے تندرستی

پر بھی بڑا اثر پڑتا ہے۔

(۲) گنہ میں جو افراد اس سے بری ہیں وہ بھی اس سے متاثر ہوتے بغیر نہیں رہ سکتے

(۳) مقرض ہونا کبھی فرض دینے والے کی زندگی تک کو تباہ کر دیتا ہے مثلاً مقرض

نے کسی تاجر سے معقول رقم قرض لی اور کچھ دن بعد دوبالیہ ہو گیا تو تاجر کی تجارتی زندگی کو

بھی تباہ کر دے گا۔

(۴) اگر قرض خواہوں کا ہجوم ہو اور مقرض ہا تھا تنگ، تو ب اوقات یہ کیفیت مقرض

کو خیانت، جھوٹ، رشوت دہی وغیرہ جیسے مذموم اعمال پر مجبور کر دیتی ہے۔

اسراف اور بے جا صرف کے علاوہ کبھی بعض قدرتی حوادث بھی فرض کا محرک بن

جاتے ہیں، مثلاً مرض، یا ملازمت و عہدہ سے برطرفی، وغیرہ اگرچہ اسباب فرض ہیں سے یہ

”اہم سبب“ ہیں اور انسان کی طاقت سے باہر تاہم ”صاحبِ فرض“ ان حالات میں بھی

”ملامت“ سے بری نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ اگر اُس کو یہ قدرت تھی کہ ”دست“ کے

زمانہ میں وہ آج کے لئے پس انداز کر سکتا تھا تو کیوں اُس نے ایسا نہیں کیا۔

لیکن عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو وجہ فرض کے لئے آج باعثِ بنی ہے اگر اُس ”وجہ“

کا افساد کرنا چاہتے تو کر سکتے تھے مگر ایسا نہیں کیا گیا مثلاً خرچ کرتے وقت قطعاً اس کی پردہ

نہیں کی کہ آمدنی اور خرچ کے درمیان کیا تناسب ہے اور بے حساب خرچ کرتے رہے اور اگر

کچھ خریدا تو یہ بھی اندازہ نہیں لگا یا کہ قوتِ خرید اس خریداری کی مٹھل ہو سکے گی یا نہیں۔

البتہ جب حساب بچانے کا وقت آیا تب معلوم ہوا کہ زبردہ قرض ہو گئے ہیں اور

اس سے رہائی دشوار ہے

اور اسی قبیل سے بے جا ناامیدیت، اور غرض عشقی ہے یہ بھی انسان کو اکثر مقروض بنا دیتی ہے، زمانہ کے حالات پر نظر ڈالتے آپ کو اصحاب ثروت و نعمت ہر وقت اسی فکر میں نظر آئیں گے کہ چاہے اقتصادی طاقت نہ ہو مگر ہر قسم کی نعمت ضرور مہیا ہونی چاہئے اور ہمہ وقت اسی لالچ میں دیکھے جاتیں گے کہ زندگی کے ہر ایک مرحلہ میں لذت و نعمت فزاواں اور ہر طریقہ سے سرور و کیف حاصل ہو۔

در اصل اُن کا جذبہ غیر معتدل اور بے قید خواہش اُن کو مجبور کر دیتے ہیں کہ وہ ضبط نفس سے کام لیں اور آخر کار مقروض ہو کر بے بس ہو جائے اور تباہی کے کنارے لگ جاتے ہیں۔

اس لئے از بس ضروری ہے کہ ہم خود کو اس کا عادی بنائیں کہ لذتوں اور نعمتوں کے حصول میں اسراف اور فضول خرچی نہ برتیں اور عیش میں توسط اور میانہ روی کو پسندیدہ سمجھیں۔

والنفس مراغبۃ اذا سمعت ما
واذا اشد الى القليل تقنع

نفس کی خواہشات اگر بڑھانا چاہو تو بڑھتی جاتیں گی اور اگر اس کو کٹوڑی کا عادی بناؤ گے تو وہ قناعت پر راضی ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی تکبر و شیخی اور حیثیت سے زیادہ تلاش کا شوق انسان کو قرض پر آمادہ کر دیتے ہیں اور یہ ایک قسم کا علی گھونٹ ہے جس سے بچنا ہمارا اولین فرض ہے۔

جوا "قمار" یوں تو علم اخلاق کی نگاہ میں بہت بڑا گناہ ہے اور بہت سی بد اخلاقیوں کا پیش خیمہ بلکہ منشاء و مولد مگر انجام کار یہ بھی قرض کے لئے اہم سبب بن چاتا اور مقروض کو تعمیر جہنم میں گرا کر رہتا ہے "قمار" اور "جوا" کے نقصانات اور مضرتوں کے لئے ان مشاہدات اور تقریبات کے علاوہ کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے جو صبح سے شام تک ہمارے سامنے ہیں کہ اس کی بدولت ہزاروں آباد مکان تباہ و برباد ہزاروں متمول خاندان پیسہ پیسہ کو محتاج ہو گئے اور بڑے بڑے ذی وجاہت لوگوں کی عزت و آبرو خاک میں مل گئی اور اس پر طرہ یہ کہ قمار بازوں کی "عملی زندگی" اس درجہ تباہ و برباد ہو جاتی ہے کہ پورہ کسی کام کو حسن و خوبی کے ساتھ کرنے کے قابل نہیں رہتے۔

اور جو شخص اس اُمید میں رہتا ہے کہ اُس کو ایک "کھیل" سے بے شمار دولت حاصل ہو جائے، اور وہ اُس تکلیف، اور محنت مشاققہ سے گھبراتا ہے جو صحیح اصول کے ذریعہ تجارت میں برداشت کر کے قلیل نفع پیدا کیا جاتا ہے، تو اُس کو یہ سوچنا چاہئے کہ "جوئے کی یہ دود" دوسرے چند اناٹوں کو "برباد" کر کے حاصل ہوئی ہے، اور جماعت کی ہلاکت پر وہ اپنی تعمیر کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ "مذہب" نے اس طریقہ کو سخت ناپسند کیا، اور اس پر نفرت ظاہر کی ہے اور بد اخلاقی کا منبع قرار دیا ہے اور اسی لئے اس قسم کے "کاروبار کو" حلال یا جائز نہیں رکھا، کیونکہ ایک "اجیر" (مزدور) اپنے کام کی اس لئے "اُخیرت" لیتا ہے کہ وہ اس کے عوض میں "موجر" کا کام لینے والے کو اپنی "محنت" سے فائدہ پہنچاتا ہے اور بیع کرنے والا "خریدار" کو نقد کے عوض "چیز" دیتا ہے اور اسی طرح ان دونوں کے درمیان "لینا" "دینا" ہوتا ہے، لیکن "جوا" اور "قمار" میں ایک شخص کو خالص نقصان پہنچا کر دوسرے

کو نفع پہنچتا ہے اور جس قدر ایک کا نقصان ہوتا ہے، اسی قدر دوسرے کو نفع حاصل ہوتا ہے چنانچہ ”قمار باز“ کی یہ سچی ہوتی ہے کہ دوسرے کو تباہ و برباد کر کے اپنی جیبیں پُر کرے اس سے جو اخلاقی نقصان پہنچتا اور جماعتی نظام تباہ و برباد ہوتا ہے وہ محتاج بیان نہیں۔
اس بناء پر قرآن عزیز میں اس کی حرمت کا جو قانون ہے اس میں اس عمل شنیع کو کار شیطان بتایا گیا ہے

إِنَّمَا اتَّخَذُوا مَلِيسًا وَلَا نِفَاصَ بلا شہ شراب اور جوا، اور بت اور
وَاللَّامِزَ كَامِ حَسْبٍ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ پانے یہ سب گندہ، کار شیطان میں سے
فَاحْتَبِرُوا (راندہ) ہیں سو چکو چاہئے کہ اسکے پاس تک نہ پہنکو

وقت کی حفاظت

”وقت“ مال ہی کی طرح ”پونجی“ ہے اس لئے مال کی طرح اس میں بھی ”میاں دہی“ اور تدبیر استعمال ضروری مسئلہ ہے، اور مال کو تو ”جمع“ اور ”ذخیرہ“ کر سکتے ہیں لیکن ”وقت“ اور ”زمانہ“ کے لئے یہ بھی ممکن نہیں۔

زمانہ اور وقت کی قدر و قیمت کسی طرح بیش قیمت مال سے کم نہیں ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ اس لئے دونوں کی قدر و قیمت کا راز اُس کا بر محل خرچ اور اچھے استعمال پر موقوف ہے، پس وہ سخیل جو اپنے مال کو ”قوت لامبوت“ سے زیادہ خرچ نہیں کرتا دراصل ”فقیر“ ہے یا اُس جیسا ہے جس کے پاس ”کھوٹی پونجی“ ہو اسی طرح جو شخص اپنے وقت کو اپنی اور اپنی جماعت کی ”سعادت و ہیود“ میں خرچ نہ کرے اُس کی عمر بھی ایک ”کھوٹی پونجی“ ہے

بلاشبہ ہم ایک محدود زندگی رکھتے ہیں، یں دہار کا یہ چکر ایک خاص نظم سے جاری ہے اور ایک کا دوسرے سے نکلنا ناممکن ہے پھر زندگی بھی چند حصوں پر تقسیم ہے۔
 بچپن، جوانی، ادھیر، بڑھاپا اور ہر حصہ اپنا خاص عمل رکھتا ہے جو دوسرے حصہ میں غیر مناسب ہے، یا مشکل و محال، جیسا کہ بے وقت ذراعت نہیں ہو سکتی، یا غیر مفید ثابت ہوتی ہے نیز ان مراحل کے ساتھ خود زندگی ہی چند روزہ ہے اور جب موت کا وقت آجائے گا تو پھر اس سے مفکر کہاں؟

”کیا وقت بچہ ہاتھ آتا نہیں“

بچپن گیا تو اب کہاں؟ جوانی ختم ہوئی تو بہار گئی، بڑھاپا آیا تو پیام موت آیا۔
 غرض عمر عزیز بہت ہی محدود شے ہے اور اس میں کی زیادتی ممکن نہیں اور اس کی قدر و قیمت حسن استعمال پر موقوف، تو از بس ضروری ہے کہ ہم اس کی پوری طرح حفاظت کریں اور اس کو بہتر سے بہتر طریقہ پر استعمال کریں۔

اور ”وقت کی حفاظت“ اور اس سے نفع کی صورت، ایک طریقہ کے سوا اور کسی طرح ممکن نہیں۔ اور وہ یہ کہ زندگی کا مقصد وحید ”رشتہ پسندیدہ اخلاق“ ہوں اور پھر اس کے لئے زندگی کے تمام ”وقت“ کو ہدف کر دیا جائے۔ اس لئے کہ انسان کے ضیاع وقت کے دو اسباب ہوتے ہیں ایک یہ کہ انسان کی کوئی غرض و غایت ہی نہ ہو جس کے لئے وہ سعی کرے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے۔

میں اس بات کو بہت مستیوب سمجھتا ہوں کہ تم میں سے کوئی لالچی زندگی بسر کرے
 نہ دنیا کے لئے کوئی عمل کرے نہ آخرت کے لئے

لہذا اس پڑھنے والے کا وقت کس قدر ضائع ہے جو ہاتھ میں تو کتاب لیے ہوئے

ہے اور اُس کے سامنے کوئی معین غرض نہیں ہے، مثلاً کوئی "خاص موضوع" یا کسی خاص مسئلہ کی تحقیق" اور اُس آدمی کو کس قدر تکلیف ہوتی ہے جو چل رہا ہے اور نہیں جانتا کہ اُس کے سفر کی غرض و غایت کیا ہے؟ کبھی ایک سڑک سے دوسری سڑک پر چل نکلا اور کبھی ایک دکان سے دوسری دکان کی طرف رخ کر دیا۔

اور اگر انسان کے سامنے غایت و غرض متعین ہوتی ہے تو وہ تھوڑے سے وقت میں زیادہ سے زیادہ کام کر لیتا ہے اور یہ غایت اُس کو سیدھی راہ پر لگا دیتی ہے۔

غرض و غایت کے تعین کے بعد اگر حصولِ غرض کے لئے اُس کے سامنے متعدد امور ایک دوسرے کے مقابل بن کر سامنے آجائیں تو انسان کا فرض ہے کہ اُن امور کا انتخاب کرے جو غرض کے لئے مفید ہوں اور غیر مفید کو ترک کر دے۔

اور جو لوگ اپنی غرض کو متعین نہیں کرتے تو اُن پر "وقت" اس طرح گزر جاتا ہے جس طرح "اینٹ پتھر" پر اور ایسے افخاص سے کوئی بہتر کام یا عظیم الشان کام شاید ہی بنام پاتا ہو۔ بے مقصد انسان کی مثال اس کشتی کی سی ہے جو بغیر کسی سبب کے موجوں میں تھپیڑے کھاتی پھرتی ہے۔

اور یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جو کثیر الاشغال ہوتے ہیں اُن کے وقت میں کبھی وسعت و برکت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے سامنے مقصد ہوتا ہے اور وہ اپنے وقت کو ترقی و انتشار میں نہیں گزارتے، اور وہ محل اور موقع کے ہاتھوں میں گیند کی طرح نہیں ہوتے کہ جس طرح وہ چاہیں اُن کے ساتھ کھیلیں بلکہ وہ اپنے لئے خود اسباب و مواقع پیدا کرتے، اور اپنی زندگی کی اغراض کے مطابق اُن میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

انسان کے فیاض وقت کی دوسری شکل یہ ہے کہ اُس کے سامنے غرض و غایت

تو معین ہے لیکن وہ اس مقصد کے حق میں مخلص اور سچا نہیں ہے اس لئے نہ تو اُس تک پہنچنے کے لئے ٹھیک جدوجہد کرتا ہے اور نہ ایسے کام کو انجام دیتا ہے جو اُس کے مقصد کے مطابق ہو۔
غرض کامتین نہ ہونا اور مقصد کے حق میں مخلص نہ ہونا، یہی وہ چور ہیں جو وقت کی چوریاں کرتے ہیں، اور اُس کے فائدہ کو برباد کرتے ہیں۔ اور ان دونوں دشمنوں کے وجود سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ ”غرض منصبی میں تاخیر، عمل کے لئے جو محدود وقت ہے اُس کی حفاظت سے بے پرواہی، اندر بہم جدوجہد سے بیزاری، ہیں اس لئے اندر سے ضروری ہے کہ تعین مقصد کے بعد چند منٹ بھی ضائع نہ ہونے دے اور نہ اس سے دو ٹیچے ظاہر ہوں گے۔ یا تو کام میں جلد بازی کرنا پڑے گی اور سوچ بچار کو چھوڑنا پڑے گا تاکہ ضائع شدہ وقت کی غلطی ہو سکے اور یا پھر اُن اوقات پر ”جو کہ دوسرے فرائض کے لئے مقرر ہیں“ دست درازی کرنی ہوگی اور یہ دونوں باتیں مضرت رساں ہیں۔

اس ضمن میں کسی کام کو اُس کے اپنے وقت سے ٹال کر کرنا بھی آجاتا ہے، پس ظاہر ہوا کام ادا تو ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو اُس عمرگی اور استوری کے ساتھ نہیں ہوتا جس طرح کہ اپنے وقت کے اندر رہ سکتا تھا۔

وقت کی حفاظت کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان مسلسل کام میں ہی مصروف رہے اور کسی وقت آرام نہ حاصل کرے بلکہ مطالبہ یہ ہے کہ راحت و فراغت کے وقت کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ وہ عملی جدوجہد کے لئے زیادہ قوی اور تروتازہ بنا دے۔ پس اگر راحت و فراغت کے وقت کو سستی اور کاہلی میں صرف کر دیا جائے تو اس طرح ہم اُس وقت سے کہ کوئی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اور نہ عمل میں ہم کو اُس سے کوئی فائدہ پہنچ سکتا ہے، اس کے عکس اگر اس وقت کو بے اثر شہریج اور درشتی دوڑ دھوپ یا چلنے کی مشق میں صرف

کیا جلسے تو بلاشبہ یہاں سے عمل کی زندگی میں فائدہ مند ثابت ہوگا، اور اس ذریعہ سے ہم اسی قوت و طاقت حاصل کر لیں گے کہ اس سے اپنی غایت و غرض کے لئے خدمت لے سکیں اور اسی کو ”وقت کا تحفظ“ اور ”وقت کا اقتصاد“ کہتے ہیں۔

زمانہ اور وقت انسان کے لئے ایک حبسِ خام کی طرح ہے جس طرح خام لکڑی ”بڑھتی“ کے ہاتھ میں یا خام لوہا ”لوہا“ کے ہاتھ میں! اب کارِ بیگرہ مختار ہے کہ اپنی جدوجہد کے ساتھ لکڑی اور لوہے سے ”عمدہ انشاء“ تیار کرے یا اُن کو بیکار چھوڑ کر برباد کر دے۔

اور اس اصول پر ”زندگی کی قیمت بچاؤنا لوازماتِ انسانیت سے ہے“ ہمارا فرض ہے کہ اپنے اوقات کو صرف ان ہی امور میں خرچ کرے جو مقاصد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہوں وقت سے فائدہ اٹھانے میں جو شے ”غرض و غایت کے تعین کے بعد دروے سکتی ہے“ وہ حسب ذیل دو باتوں کا صحیح علم ہے۔

(۱) عمل کرکس طرح شروع کیا جائے؟

(۲) اگر کس طرح مصروف رہا جائے کہ عمل کی تکمیل ہو جائے۔

انسان کے لئے یہ غور و فکر کہ وہ عمل کی ابتداء کس طرح کرے غالباً سب سے دشوار بات ہے اس لئے وقت کا اکثر حصہ اسی مرحلہ کی نظر میں جاتا ہے ایک طالبِ علم ہی کو دیکھتے کہ جب وہ اپنے اسباق کا دور کرنا چاہتا ہے تو وہ بڑی فکر میں پڑ جاتا ہے کہ ابتداء کس سے ہو سوچ کر ریاضی کو شروع کرنا ہے مگر مشکل مضمون سمجھ کر طبیعت فیصلہ کرتی ہے کہ پہلے جبرانیہ کو ہی کیوں نہ نہیر مطالعہ لائے کہ وہ ریاضی سے سہل ہے اسی طرح تیسرے مضمون کی جانب تو جہ مبذول ہو جاتی ہے اور وقت کا معقول حصہ اسی انتخاب کی نذر ہو جاتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ ہر کام کی ابتداء اس لئے دشوار ہوتی ہے کہ طبیعت اور عادت

ابھی اس سے مانوس نہیں ہے اور انسان آرام وہ زندگی سے محنت طلب عمل کی جانب منتقل ہونا ہے تو جو شخص بھی ان دو سوالوں کا جس قدر غلبت سے حل کر لیتا ہے اسی قدر وہ اپنے وقت سے زیادہ فائدہ اٹھاتا ہے۔

پہلی بات کا علاج | پہلے سوال کا حل یا پہلی مشکل کا علاج یہ ہے کہ اول غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ کرے کہ زیرِ تجویز امور میں سے کون امر لائقِ ترجیح ہے اور اسی طرح اُن کے درمیان ترتیب قائم کرے ازاں بعد عمل کے لئے عزمِ راسخ کرتے ہوئے اضطراب و تردد کو بے معنی بنا دے حتیٰ کہ کوئی مشکل اور دشواری اس عزم کے لئے حائل نہ ہو سکے۔

اس سلسلہ میں زندگی کا پہلا مرحلہ ضرور کچھ وقت لے گا لیکن یہ طریق کار زندگی کے بقیہ مراحل میں وقت کی بچت کے لئے زیادہ سے زیادہ معاون ثابت ہوگا۔

اگر ترجیح اور ترتیب کے بعد عمل پر آمادگی کے مرحلہ پر پہنچ کر نفس کو بیچگی اور عزمِ راسخ سے متصف اور مشکلات کی مقادمت میں جبری نہ پائے تو انسان کا مرض ہے کہ وہ ایسی کتابوں کا مطالعہ کرے جو اس کو عمل پر بہادر بناتی اور سعی عمل پر مزید اہل بننے کی ترغیب دیتی ہوں، ایسے اشعار کو پڑھے جو جدوجہدِ زندگی پر براہِ انگیزہ کرتے اور قلب میں انبساط و نشاط پیدا کر کے عمل پر شجاع بناتے ہوں ایسی بہادر اور نمایاں ہستیوں کی تاریخ پیش نظر لائے جن کی سعی عمل اور جدوجہد نے دشواریوں کے کوہِ عظیم کو ہٹا کر کارِ نایابِ انجم دئے ہوں اور جن کی زندگیوں میں کمالات کا مرکز ثابت ہوئی ہوں اور یا کم از کم فکر و نظیر کے ذریعہ ذہن میں ایسا نقشہ کھینچے جو سستی اور بزدلی کے نتائج پر اور ہمت و شجاعت اور عزمِ حسیم کے نتائج نیک کو پیش کر کے نفس کو جبری بنا دے۔

انسان کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جب کسی کام کو شروع کرے تو پوری توجہ دے۔

انہماک سے اُس کو انجام دے، اور شور و ہنگاموں کے مقامات سے دور ایسی جگہ رہے جہاں ایسے مناظر نہ ہوں جو اُس کے کام سے بے پرواہ کر دیں، اور ایسی دلچسپیاں ہوں جو اُس کے عمل میں رکاوٹ کا باعث بنیں۔

دوسری بات کا علاج | اس طرح کسی مقصد کو شروع کرنے سے کامیابی کی پہلی منزل پوری ہو جاتی اور اب دوسری منزل سامنے آ جاتی ہے یعنی تکمیل کا۔ کس طرح ہو؟ تو اُس کے لئے بہتر علاج یہی ہے کہ انسان انتخاب کار کو ضروری خیال کر لے یعنی ایسے کام کی بنیاد ڈالے جو اس کے قلبی رجحانات اور نفس کے امیال و خواہش سے مطابقت اور اُس کی استعداد رکھتا ہو، اور اس کو بروئے کار لانے کو سودمند سمجھتا ہو بلکہ ناکامی، لال طبع، بلکہ ہمت شکنی کا سبب بیشتر غلط انتخاب ہی ہوتا ہے۔

پس اگر سطورہ بالا طریق کار کو پیش نظر رکھا جائے تو انسان میں اس کام کی انجام دہی کے لئے ہمت بلند اور عزم رفیع پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً ایک طالب علم، ایک طالب فن اور ایک طالب حرفہ کی فطری مناسبت کے خلاف علم، فن اور مشورہ کا انتخاب کیا جائے تو پہلی مشکل بھاری کتنا کچھ ہی کیوں نہ کر لیا جائے اس میں عمل کے لئے بلند عزم و رفیع ہمت نہیں پیدا ہو سکتی اور کامیابی تک پہنچنا ناممکن نہیں تو دشوار تر ضرور ہو جائے گا اور وقت عزیز کا وہ بہت سا قیمتی حصہ فنا کرتے ہوئے گا جو انتخابِ عمل کی صحیح حیثیت میں بلاشبہ رہتا اور زندگی کے اہم کاموں میں کار آمد بنتا۔

فراغت کے اوقات | اپنے خالی اور فارغ وقت کا عمدہ استعمال بھی زندگی کے اہم مسائل میں سے ہے جس کی طرف توجہ اور فکر و غور کی ضرورت ہے، اس لئے کہ اس عدم توجہ کی بناء پر ہمارے عمر کا اکثر حصہ یوں ہی برباد ہو جاتا ہے، اور ہم کو یہ نہیں

معلوم ہوتا کہ فراغت کے اوقات کو کس طرح گزاریں۔

لڑکے عموماً اُس وقت کو ”گلی کوچوں“ اور بازاروں میں گھوم بھر کر گزار دیتے ہیں جو ان اور بوڑھے قہوہ، یا چائے نوشی کے اُن مقامات میں گزار دیتے ہیں جہاں نہ صاف ہوا کا گذر، نہ خوشگوار منظر، اور نہ کوئی بدنی یا عقلی ورزش کا سامان میسر، اُن کا بہت زیادہ وقت لاٹائل باتوں اور غیر مفید کھیلوں میں ختم ہو جاتا ہے گویا اس طرح ”وقت کو برباد کرنا مقصود ہوتا ہے، حالانکہ کام کے اوقات پر اس کا بہت بُرا اثر پڑتا ہے، اس لیے کہ جو شخص اپنی تفریح کی زندگی سے نا آشنا ہے وہ کام کی زندگی سے بھی بے بہرہ ہی رہتا ہے۔

یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اس ”بربادی اوقات“ کا سب سے بڑا سبب غالباً ”قوم“ اور ”حکومت“ کا عدم تعاون، اور فطرت ہے کہ اُنہوں نے نہ اخلاقی مجالس کا انتظام کر رکھا ہے اور مختلف ”مخلوں“ میں جسمانی ورزشوں کے لئے مجلسیں قائم کی ہیں جن میں وہ اخلاقی اور جائز تفریحی مشاغل جاری رکھ سکیں، اس لیے اُن کے سامنے ”سٹرک“ اور ”قہوہ خانہ“ کے علاوہ دوسرے کوئی منظر ہی نہیں ہے۔

”حکومت“ اور ”قوم“ کا بہت بڑا فرض ہے کہ وہ افراد قوم کے لئے ”اخلاقی مجالس“ باغات اور پارک، ”مکاتب و مدارس“ اور ”لائبریریاں“ ہر محلہ اور ہر ”قبیلہ“ میں قائم کرے۔

یہ بات کبھی نہ موش نہ کہنی چاہئے کہ ”قوم“ میں جہالت، اور صحیح تربیت کا فقدان، اُس کے ذوق کو خراب اور تباہ کر دیا کرتے ہیں، اور یہی سبب ہے کہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ ایک ”محلہ“ یا ”شہر“ میں قہوہ خانہ، مارغ، پارک، لائبریری، تفریح گاہ، سب موجود ہیں مگر اس کے باوجود عمر و زندگی ”قہوہ خانہ“، ”ہوٹل“، یا سینما، جیسے فضول مقامات ازانہ میں

سے آباد ہیں اور باقی تمام مقامات خالی ہیں یا ان میں خال خال آدمی نظر آتے ہیں۔
اس کا تیسرا سبب یہ ہے کہ ہماری گھریلو زندگی اس قدر خواب ہو گئی ہے کہ مردوں
کو گھر کے نام سے وحشت ہوتی ہے اور وہ وقت گزارنے کے لئے یوں ہی پڑے پھرتے ہیں
حالانکہ عام مجالس کے مقابلہ میں کہ جہاں وہ وقت گزارتے ہیں، باعزت اور ہر طرح قابل
احترام ہیں، گھر کی زندگی "ہے اور اس گھریلو زندگی کی اثراتی کا بڑا سبب دو فلاسفس و فقیری
اور ذہن دشو کے باہمی حقوق سے غفلت اور دینی و دنیوی علوم سے جہالت ہے درحقیقت
ان ہی دونوں قسم کی جہالت و غفلت نے اس پاک زندگی کو تباہ و برباد کر دیا ہے۔

فرصت کے اوقات کو (۱) ورزش سب سے پہلی "چیز" جس میں فرصت کا وقت گزارنا
کس طرح گزارنا چاہئے؟ (۲) باہر سے کھلی فضا اور صاف ہوا میں مختلف قسم کی ورزشیں کرنا
میں اس لیے کہ یہ تندرستی کو بڑھا دے، نفس انسانی کو حرارت تازہ بنائیں، اور اس کو عمل کا
شائق کرتی ہیں۔

۲، کتاب - فرصت کے بعض اوقات میں "کتاب" بھی انسان کے لئے ایک عمدہ
ریاضت ہے، اور اس میں مزدور، نوکرمشہ، طبیب اور ہندس، وغیرہ سب برابر ہیں، کتاب
ایک بہترین دوست اور رفیق ہے اس لیے اس میں ضروری ہے کہ ہر "محلہ" میں
کتاب خانہ اور لائبریری "ہونا چاہئے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ ہم یہ سیکھیں کہ کتاب
کا مطالعہ "کس طرح کرنا چاہئے، کیوں کہ اس کے سیکھے بغیر کتاب پڑھنے کا فائدہ نہ ہوتا
ہو جاتا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہم کتاب کے پسند کرنے میں فکر و
سوچ سے کام لیں یا کسی صاحب الرائے کی رہنمائی حاصل کریں، اور جناب اس مرحلہ کو بڑھائیں
اور پڑھنا شروع کر دیں تو اب ہم کو اسے چھوڑنا نہ چاہئے اور مشکلات اور دشواریوں کی پروا نہ کریں

بقیہ اُس کے مطالعہ میں مصروف رہنا چاہئے حتیٰ کہ ہم اس کو ختم کر لیں۔

اور ایک صفحہ سے اُس وقت تک دوسرے صفحہ کی طرف متوجہ نہیں ہونا چاہیے جب تک پہلے صفحہ کے مضمون کو دل نشین نہ کر لیں، اور ہماری عقل اُس کو ہضم کر کے اپنی ملک نہ بنالے اور کتابوں میں کبھی سب سے بہتر اخلاقی کتابوں کا مطالعہ ہے جو ایمان کو قوی اور کردار کو صحیح و مستحکم بناتی ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

تم کو علم کا نگہبان اور اس کے لئے صاحب عقل و فہم ہونا چاہئے ناقل و راوی نہ ہونا چاہئے کیونکہ علم کا ہر ایک دانا و فہم راوی بھی بن سکتا ہے لیکن ہر ایک راوی و ناقل اُس روایت کے فہم و معنی کا حامل نہیں ہو سکتا۔ اور ایک دانا کا مشہور قول ہے کہ

علم اُس وقت تک اپنا ایک حقہ بھی کسی کو عطا نہیں کرتا جب تک حاصل کرنے والا اپنا سب کچھ اُس کے حاصل کرنے میں قربان نہ کر دے۔ اور رُسکن کہتا ہے۔

کبھی تم انگلستان کے تمام کتب خانوں کو پڑھ ڈالو گے مگر اُس کے بعد جیسے تھے ویسے ہی رہو گے گویا کچھ پڑھا ہی نہیں، لیکن اگر دس صفحات بھی غور سے کسی اچھی کتاب سے پڑھ لو گے تو کسی درجہ میں ”متعلم“ کہلا سکو گے۔ اور چون لوگ ”کا قول“ ہے۔

زباہ پڑھنا مفید نہیں ہے، بلکہ پڑھے ہوئے کو سمجھ کر عقل بڑھانا اصل شے ہے پس جو کچھ ہم پڑھتے ہیں اُس پر فکر و غور اُس کو ہمارے نفس کا جزء بنا دیتے ہیں ہماری

نظرت بھی اسی کی متقاضی ہے کہ ہم نظر و فکر سے کام لیں اور یہ کافی نہیں ہے کہ ہم اپنے نفس کو زیادہ معلومات سے تغلیر کر کے بے مزہ بنا دیں اس لئے کہ جو چیز ہم چاہ سکیں اور مفہم نہ کر سکیں، وہ ہماری غذا نہیں بن سکتی اور نہ وہ ہماری قوت کا باعث ہو سکتی ہے

(۳) اخبارات و رسائل۔ فرصت کا کچھ وقت اخبارات کے مطالعہ میں صرف ہونا چاہیے

اور یہ صرف اوقات کے ابواب میں سے ایک بہتر ”باب“ ہے ”اخبارات“ افکار و حوادث سے مطلع کرتے، اور عقل و شعور میں تیزی پیدا کرتے ہیں، اُن ہی کی بدولت انسان روزمرہ کی زندگی پر عبور کرتا اور اپنے گرد و پیش سے باخبر رہتا ہے تاہم اُن کا اس قدر عاشق نہ ہونا چاہیے کہ اُن کے مطالعہ میں دوسرے فرائض سے بھی غافل ہو جائے۔

(۴) مفید خدمت۔ اوقات فرصت میں دوسری مشغولیتوں کے علاوہ ایک بہترین مشغولیت یہ ہے کہ انسان کسی مفید کام کا ”عاشق و شیدائی“ بن جائے، مثلاً پرندوں کی تربیت مختلف زمانوں کے آثار کی تفتیش، اور اُنہیں سے ایک دوسرے کے درمیان روابط پیدا کرنے کی کوشش، اس لئے کہ ان مشاغل میں بہت لذت آتی ہے اور ان کا فائدہ بھی بہت زیادہ ہے فرصت کی گھڑیوں کی سب سے زیادہ بربادی ”قبوہ خالوں“ ”عام مغللوں“ ”بیکار مجلسوں“ میں وقت گزارنا ہے دن میں اگر ایک گھڑی بھی کسی نے ان بیکار مقامات میں گزاری بلاشبہ اُس نے سال کے پندرہ روز و شب برباد کر دیئے، گویا دس سال میں پانچ مہینے ضائع کر دیئے، اور یہ مدت کسی زبان کے جدید لخت یا علم کی معرفت، یا علم کے حصہ وافر کو حاصل کرنے کے لئے کافی دورانی ہے، تو اب اُن لوگوں کا کیا حال ہوگا جو روزانہ دنیا میں گھنٹے یا اس سے زیادہ وقت ان لایحی مشاغل میں صرف اور عمر عزیز کو ضائع کرتے ہیں۔

اخلاقی امراض اور ان کا علاج

انسان متضاد صفات اور متناقض استعداد کا مجموعہ مرکب ہے اس لیے کبھی وہ تکمیل نفس و طہارت قلب کی جانب متوجہ ہو کر زشتہ صفت نظر آتا ہے اور کبھی گناہ، بدکرداری اور خبیث باطن سے ملوث ہو کر شیطان سے کبھی بازی لے جاتا ہے انسان کی زندگی کے روشن پہلو پر تو گزشتہ صفحات میں کافی کلام ہو چکا ہے اب اُس کے تاریک رخ کو بھی پیش نظر لانا ضروری ہے تاکہ اُس کا علاج بھی زیر نظر آ سکے۔

انسان، گناہ کیوں کرتا اور بد اخلاقی کا کس لیے مرتکب ہوتا ہے؟ اس کا ایک ہی جواب ہے ”تنگ نظری“ اور ”کوٹاہ بینی“

خدا اور بندہ کے درمیان حقوق کا معاملہ ہو یا باہم انسانی حقوق و فرائض کا، ہر موقع پر بد اخلاقی اور گناہ کے لئے یہی تنگ نظری محرک ہوتی ہے۔ اس لئے وقتی لذت، ہنگامی منفعت اور فانی، خاندانی یا قبائلی عصبیت جو کبھی گناہ کا باعث نظر آئے اس کی تہ میں کوٹاہ بینی کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ وسعتِ نظر سے کام لیتا تو سبہولت سمجھ سکتا کہ اس کا نتیجہ بدی از میت دائمی خسار، اور قوم، ملک یا عامۃ الناس کی مصرت کا حامل ہے اور پھر ہرگز اس گناہ پر اقدام نہ کرتا، مثلاً ایک چور، جب چوری کرتا یا ایک بدکردار، بدکرداری کا مرتکب ہوتا ہے تو اُس کے سامنے ذاتی وقتی مقادیر لذت کا حصول ہوتا ہے اور اگر وہ اس عمل بد سے پہلے یہ سوچنے کی جرات گوارا کرتا کہ یہ خدا اور عامۃ الناس کے حقوق و فرائض کے کس درجہ منافی اور مصرت رسا ہے تو یہ وسعتِ نظر و اس کو ارتکابِ معاصی سے باز رکھتی۔

پھر وسعتِ نظر کے بھی مختلف مدارج ہیں اس لئے فکر انسان جس حد تک وسیع ہوگی

اُسی حد تک وہ معاصی اور بد اخلاقی سے محترز اور نیکو کاری و نیک اخلاقی سے منصف ہو سکیگا۔
گاہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ ”جرم“ کرتے وقت تو انسان تنگ نظر ہوتا اور اس لیے
اُس کو کر بیٹھتا ہے، لیکن فوراً بعد اُس کی نگاہ میں وسعت پیدا ہو جاتی، اور وہ اس ”جرم“ کے
اثراتِ بد کو محسوس کرنے لگتا ہے۔ اور پھر اُس پر انتہائی مذمت طاری ہو جاتی ہے۔

مگر گناہ اور ”جرم“ کا سب سے بھیا تک اور تاریک پہلو یہ ہے کہ انسان اپنی تنگ
نظری اور انجام سے غفلت، کی وجہ سے اُس کو ایک ”لذت“ سمجھتے ہوئے گمراہ ہوتا ہے اور غصہ
کے بعد اگر اس کو وسعتِ نظر کی توفیق ہوتی ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ یہ اس کی تباہی و بربادی
کا باعث ہے۔

تنگ نظری ایسی ناپاک شے ہے کہ وہ ہمیشہ انسان کو یہ دکھاتی رہتی ہے کہ اس کی
اور مخلوق خدا کی مصلحت آپس میں متناقض اور مخالف ہیں اس لیے وہ ”جرم“ کا ارتکاب کرتا ہے
مگر جو شخص وسیع النظر ہوتا ہے وہ ہمیشہ قوم کی مصلحت کو اپنی مصلحت، اور قوم کی مصرت کو
اپنی مصرت سمجھتا ہے۔

اس تنگ نظری اور کوتاہ بینی کا علاج بھی صرف ایک ہی ہے یعنی وسعتِ نظر۔
پس انسان کا فرض ہے کہ وسیع النظری کے بلند سے بلند درجہ کو حاصل کرنے کی سعی کرے اور
خلق کی بحث میں جو طریقہ حصولِ بیان کئے گئے اُن کو کام میں لائے۔

کبھی بعض ”برائیاں“ مصلحینِ قوم، اور زبردست کیرکٹر رکھنے والوں سے بھی صادر
ہو جاتی ہیں، اور اکثر اوقات اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُن کی ”نظر“ اصلاحِ قوم کی مختلف
اطراف میں سے صرف ایک جانب ہی میں ”محدود“ ہو جاتی ہے اور وہ اصلاح کی دوسری جہت
سے بالکل غافل ہو جاتے ہیں، مثلاً سقراط کی ذات اس کی بہترین مثال ہے کہ اس کو قوم کی

اصلاح دہرتی میں اس قدر اہٹاک رہا کہ وہ اپنے ”اصلاح بیت“ اور گھریلو زندگی کی بہتری سے بالکل غافل ہو گیا۔ اور اسی لئے اگر ایک جانب وہ قوم و ملک کا بہترین ”مصلح“ ثابت ہوا تو دوسری طرف ”اپنی خانگی زندگی“ کی تباہی کا باعث بنا۔ اسی طرح اور کبھی بڑے بڑے رہنمایان قوم کی زندگی میں اس قسم کی غلطیاں اور خامیاں نظر آتی ہیں۔

مگر ہمارا فرض ہے کہ جب اُن کی زندگی کا مطالعہ کریں تو فقط اُن کی خامیوں اور نغزوں ہی پر نظر کر کے کوئی فیصلہ صادر نہ کریں بلکہ اُن کے نقائص اور کمالات دونوں کا موازنہ کر کے اُن کے متعلق کوئی رائے قائم کریں نیز یہ بھی فرض ہے کہ اس قانون کو بذریعہ تامل نہ کیا جائے کہ عمل کے اسباب پر نظر رکھنا ضروری ہے ”یعنی کبھی دو شخصوں سے ایک ہی قسم کے دو عمل صادر ہوتے ہیں، مگر دونوں کے صدور کے اسباب و لوازمات جدا جدا ہوتے ہیں ایک کا باعث ”پاک“ ہوتا ہے اور دوسرے کا ”نہایت“ تب ہم ان دونوں اشخاص کے ایک ہی قسم کے عمل پر یکساں حکم نہیں لگا سکتے مثلاً دو شخص عبادت الہی میں مصروف باہد مت خلق میں مشغول ہیں لیکن ایک کا مقصد رضاء الہی ہے اور دوسرے کا طلب شہرت اور ریاء و منسوہ تو باتفاق ایک کی عبادت کو ”خیر“ کہا جائے گا اور دوسرے کی عبادت کو ”شر“ باعث عمل کا یہ ایسا محکم قانون ہے کہ اس کو پیش نظر رکھنے سے ”خیر“ و ”شر“ اور اخلاق و بد اخلاقی میں باسانی فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

چراکھم و گناہ علماء اخلاق انسان کی باطنی نیت، اور اس عمل کے مقصد و غرض، سے بھی اسی طرح بحث کرتے ہیں جس طرح اُس کے عمل خارجی سے۔

لہذا انبیاء و مسلمین کی اصلاحی زندگی ان خامیوں سے نظر پاک ہوتی ہے اور اسی لئے وہ مصلحین در دنیا میں، کی صفحہ سے ممتاز ہوتے ہیں اور یہ اس لیے کہ وہ خدا کی جانب سے اُمت کے تمام شعبہ ہائے زندگی کیلئے پیغامبر و مصلح

اس لیے ”علم الاخلاق“ ان دونوں پر حاوی ہے یعنی وہ نفس صفات سے بھی بحث کرتا ہے اور نیت سے بھی خواہ اس نیت پر خارج میں کوئی عمل مترتب ہو یا نہ ہو۔ اور ”اخلاق“ جس عمل کو بھی برا سمجھے خواہ وہ عمل خارجی ہو یا باطنی وہ ”گناہ“ ہے لیکن اُس کو اس وقت تک ”جرم“ نہیں کہیں گے جب تک کہ وہ ایسا خارجی عمل نہ ہو جس سے مذہبی یا شہری دہلی قانون نے منع کیا ہو اور اُس کے مرتکب کے لئے سزا مقرر کی ہو اس لیے ”گناہ“ ”جریمہ“ سے عام ہے نیز دونوں کے درمیان یہ بھی تفاوت ہے کہ بعض اسباب کے پیش نظر شہری اور دہلی قانون نے ہر ”گناہ“ کو اپنے حدود و اختیارات میں نہیں لیا اور اُن کے لئے سزا مقرر نہیں کی چنانچہ ان میں سے اہم اسباب یہ ہیں۔

۱، بہت سے ”گناہ“ ایسے ہیں جن کا قانون کے دائرہ میں آنا کسی طرح بھی صحیح اور درست نہیں ہے۔ مثلاً احسان و اموشی، رحم و شفقت سے بے اعتنائی وغیرہ اگر ان اعمال پر بھی ”سزا کا قانون“ مقرر کیا جاتا تو اُن کے مقابل میں جو ”فضائل“ ہیں وہ بے قیمت دے دقت ہو جائے یعنی احسان شناسی اور رحم و شفقت جیسے فضائل اگر قانون کے خوف سے کئے جاتے تو اُن کی حقیقی قدر و قیمت باقی نہ رہتی۔ دراصل اُن کی قدر و منزلت تو صرف اس ہی لیے ہے کہ ان کا باعث ”قلبی رجحان“ ہو نہ کہ ”ملکی قانون کا خوف“

۲، بہت سے ”گناہ“ وہ ہیں جن کی تحدید ناممکن ہے اس لئے وہ نہ قانون کے دائرہ میں آ سکتے ہیں اور نہ اُن کے لئے سزا کا کوئی معیار مقرر کیا جاسکتا ہے، مثلاً محسن سلوک کی ضرورت کے وقت اُس کا فقدان گناہ ہے لیکن لوگوں کی اپنی ثروت و دولت کے اعتبار سے مختلف اشخاص میں اُس کا معیار مختلف ہوتا ہے اور اس لئے نہ اُس کی مقدار کا معیار مقرر کیا جاسکتا ہے اور نہ اُس کے لئے سزا کی مقدار معین کی جاسکتی ہے اسی طرح یہ نعتیں بھی

ناممکن ہے کہ ایک شخص کو مالی احسان و حسن سلوک میں کس کس پر اور کس کس حالت میں خرچ کرنا ضروری ہے اس لئے کہ یہ سب امور، اخصاً، اُن کی دولت، اُن سے متعلق اخراجات اُن سے متعلق ضرورت منداً افراد، اور مقدار خرچ کے اعتبار سے مختلف ہیں اور اُن کے لئے کوئی ایک معیار مقرر کرنا ناممکن ہے۔

لہذا اس کا قانون ملکی کے دائرہ میں آنا محال ہے اور قانون کسی دقت یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ فلاں شخص اس دقت عدم حسن سلوک کا مرتکب ہے اور اس مقدار سزا کا مستوجب (۳، ۱) ایسے بہت سے ”گناہ“ ہیں جن کا براہ راست اگرچہ اس شخص پر اثر پڑتا ہے جو اس کا مرتکب ہے مگر غرضی طور سے اس کا اثر جماعت پر بھی پڑتا ہے تو ایسے گناہ ”کو بھی اگر قانونی مداخلت میں لے لیا جائے تب انسان کی شخصی آزادی سلب ہو کر رہ جائے اور پھر اس کی تحدید کیے مثلاً ایک خادم قوم و ملت اپنی صحت اور تندستی سے بے پروا ہے بلکہ ایسے اعمال کا مرتکب رہتا ہے جو اس کی بجا بی صحت کے لئے دشمن ہیں تو ایسے اعمال پر ملکی قانون کی گرفت ناممکن اور محال ہے، اور اس لیے وہ مجرم“ نہیں کہلایا جاسکتا البتہ اخلاقی قانون کی اصطلاح میں ”گنہگار“ کہلائے کا مستحق ہے۔

جزاکم کا علاج | ”جرم“ کا علاج دوسری طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ ایک اجتماعی اصلاحات کے ذریعہ سے اسناد۔ مثلاً نئے حالات کے پیش نظر جدید اصلاحات تعلیم عام کا اجراء نشہ اور مسکرات کا مقابلہ، خرافات کی رد و کھاتم، اور ایسے تمام امور کا استیصال، جو نوجوانوں میں یہودگی اور نافرمانی پیدا کرنے کے باعث ہوں یعنی تبلیغ و تعلیم کے ذریعہ سے بہتر سے بہتر طریقہ پڑھاکم کا اسناد۔

سزا | دوسرے سزا کے ذریعہ سے اسناد۔ جو بُرائی کی جاتی ہے اُس سے دُور فرمادیا

ہوتے ہیں ایک نقصان تو خود بُرائی کرنے والے ہی کو پہنچتا ہے یعنی نفس کی رسوائی، شرف کی بربادی۔ ضمیر کی ملامت اور کیے پر مذمت، اس لئے کہ بُرائی کر گزرنے کے بعد انسان کی نظر میں وسعت پیدا ہو کر پُرسے عمل کی بُرائی اُس پر روشن ہو جاتی ہے اور ایک انسان اپنے ”وجدان“ اور اخلاقی استعداد کے مناسب اُس سے کم و بیش اذیت محسوس کرتا ہے، سو اگر اس کا وجدان اور اخلاقی استعداد ذکی الحس اور بلند ہیں اور وہ کام ”مثلاً اعلیٰ“ کے اعتبار سے بہت گرا ہوا ہے تو اس کو اپنے اس فعل سے سخت اذیت پہنچتی ہے، اور کبھی اس درجہ پریشان کر دیتی ہے کہ اس کا حال دگرگوں ہو جاتا ہے، اعصاب پر لرزہ طاری ہو جاتا۔ اور انتہائی انقباض ہونے لگتا ہے اور اس مصیبت سے خلاصی کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہیں آتا کہ وہ اس سے تائب ہو جائے یعنی اپنے ارادہ کو بدلے اور اپنی موجودہ حالت پر اسنوس کرے، اور مصمم عزم کے ذریعہ اپنے نفس کی ایسی حفاظت کرے کہ وہ سابق حالت کو کبھی اختیار نہ کرنے پائے۔

البتہ اگر اس کا وجدان مٹ چکا ہے اور اُس کے ضمیر کی آواز مردہ ہو گئی ہے۔ اور اُس کا ”مثلاً اعلیٰ“ فنا ہو چکا ہے تو پھر وہ بیشتر اپنے افعال بیسے نادم نہیں ہوتا بلکہ مذمت ہمیشہ کے لئے اس سے کنارہ کش ہو جاتی ہے جیسا کہ عادی مجرموں کا حال ہے۔

(۲) دوسرا عنصر جس کے ساتھ بُرائی کی گئی اُس کو اور جماعت کے تمام افراد کو پہنچتا ہے مذہب کی راہ سے اگرچہ اخلاق نے ہمیشہ اس پر تنبیہ کی ہے کہ شخصی بُرائی بھی اکثر بیشتر جماعتی مصرت کا باعث ہوتی ہے اس لئے انسان کو چاہئے کہ وہ نہ صرف اپنے ذاتی فائدہ کے لیے بلکہ جماعتی مفاد کی خاطر گناہ اور بُرائی سے بچے تاہم زمانہ قدیم میں لوگوں کا یہ خیال تھا کہ بُرائی کا اثر صرف اُسی شخص تک محدود رہتا ہے جس کے ساتھ بُرائی کی گئی ہے لیکن جب زمانہ ترقی

کرتا گیا تو لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ بُرائی کا اثر صرف بُرائی کئے گئے شخص پر ہی نہیں پڑتا بلکہ اُس سے تمام جماعتی نظام متاثر ہوتا اور جماعت کے ہر فرد پر اُس کا اثر پڑتا ہے، مثلاً جب ایک ”چور“ چوری کرتا ہے تو وہ تمام شہریوں میں بے چینی پیدا کر دیتا، اور ہر ایک مالک شے کو گھبرا دیتا ہے اور ساتھ ہی دلوں میں یہ جذبہ برودے کا رلاتا ہے کہ جس طرح اُس نے چوری کی ہے اُسی طرح اُس چیز کو اُس سے چُرایا بھی جاسکتا ہے اور اس طرح سے وہ ایک غل بکھڑا کر دیتا ہے اور مزید برآں یہ کہ چوروں سے احتیاط کی تدابیر میں لوگوں کو بے چینی کے ساتھ مشغول ہونا اور اُس کے لئے مجبوراً جان و مال کو صرف کرنا پڑتا ہے یہی وجہ ہے کہ مذہبی رہنمائی کے بعد اب یہ قول مستلزم ہو گیا ہے کہ جماعتی مصلحت ”انفرادی مصلحت پر مقدم ہے“ اور اسی لئے حکومت اب جو منراہیں مقرر کرتی ہے وہ اجتماعی انادیت و مضرت کے لحاظ سے کرتی ہے اور آج جرائم کو اجتماعی نقصانات ہی کے اعتبار سے وزن کیا جاتا ہے۔

انسان کے ابتدائی دور میں مجرم کو ”انتقام“ کی غرض سے ”منرا“ دی جاتی تھی، اور یہی نظریہ صحیح سمجھا جاتا تھا لیکن اب ترقی کے بعد ”منرا جرم“ میں حسب ذیل امور پیش نظر رکھے جاتے ہیں۔

۱، ارتکاب جرم کا السداد۔ یعنی منرا اس نقطہ نظر سے دی جانی چاہئے کہ مجرم با د اُس جرم کی منرا دیکھ آئندہ جرم پر جرأت نہ کرے نیز دوسروں کے قلوب میں بھی اگر اس جرم کا جذبہ پیدا ہوا ہو تو وہ جرم پر اقدام نہ کریں۔

(۲) جرم کے مناسب حال منرا۔ مجرم کے لئے ایسی منرا تجویز ہونی چاہئے جو جرم کے

لہ اسلام نے ”وَلِكُلِّ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا اٰدٰى الْاَلْبَابِ“ میں قصاص کی جو حکمت سارے تیرہ سو برس پہلے بیان فرمائی ہے وہ اسی اجتماعی نظریہ کی راہنمائی کے لئے ہے۔

مناسب حال ہو یعنی اس جرم کے ارتکاب سے جماعت اور سوسائٹی کو جو نقصان پہنچا یا تکلیف ہوئی ہے سزا بھی ایسی ہی ہو جو اسی درجہ میں مجرم کی اذیت و تکلیف کا باعث ہو اور جبکہ اُس نے ارتکاب جرم سے باطل لذت حاصل کی تو سزا بھی ایسی ہو جو لذت کو اسی درجہ کے الم سے بدل دے۔

(۳) مجرم کی اصلاح۔ اس زمانہ میں اس نظریہ کو بہت اہم سمجھا جاتا اور اس پر زیادہ توجہ کی جاتی ہے اور جیل خانوں سے متعلق اصلاحات اسی نظریہ کی اہمیت کے زیر اثر وجود پذیر ہوئی ہیں چنانچہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ مجرمین کو جرموں کی اقسام کے اعتبار سے مختلف گروہ میں تقسیم کیا جائے اور کبھی ہر ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے جدا رکھا جائے مثلاً عادی مجرم ہمیشہ ابتدائی مجرموں سے جدا رکھے جائیں تاکہ پہلے گروہ کا زہر دوسروں میں سرایت نہ کر سکے اور جیل خانوں میں انکو صحت و حرفت کی تعلیم دی جائے۔ تاکہ جب بھی وہ باہر آئیں تو محتاجی اور مفلسی کی دہری ہوئی اور دوسرے بد اخلاقیوں پر آمادہ نہ ہوں، بلکہ اپنے حرفہ کے ذریعہ روزی کما سکیں اور بُری عادت سے محفوظ رہیں، نیز جیل خانوں میں مذہبی و اخلاقی وعظ و نصائح کا انتظام کیا جائے، اور ایسی اصلاحات اختیار کی جائیں جن کے ذریعہ سے اُن کے نفس کی اصلاح و تہذیب اور محرکات سے تنفر پیدا ہونے میں مدد ملے۔

اسلامی نظریہ | اس سلسلہ میں اگر اسلامی نقطہ نظر کو بھی پیش کر دیا جائے تو یہاں نہ ہوگا۔

اسلام اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ جن جرائم کی سزا "قید و بند" ہو بلاشبہ جیل، اور مجلس میں ایسی اصلاحات کا نفاذ ضروری ہے جو مجرموں کو ایک عمدہ شہری بنانے میں مدد دیں اور آئندہ زندگی میں جرائم سے محفوظ رکھنے میں اُس کے لئے اثر کی بنیاد بنائیں۔ لیکن وہ یہ نہیں مانتا کہ ہر جرم کی سزا صرف جیل ہی قرار دی جائے اور سزا موت

یا سخت سزا کو ظلم کہہ کر خارج کر دیا جائے۔

جو مفکرین یہ سمجھتے ہیں کہ سزا مجرم صرف مجرم کے اصلاح حال کے لئے ہے اور مجرم ایک بیمار کی طرح ہے جس کا علاج جیل میں رکھ کر تربیت و اصلاح کے ذریعہ ہی سے کیا جائے، وہ معاملہ کے صرف ایک پہلو کو دیکھتے اور دوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حالانکہ مجرم کی اصلاح حال سے زیادہ جماعتی حقوق کی حفاظت، اور نظام اجتماعی کے مصالح کی فکر زیادہ لائق اور قابلِ لحاظ ہے۔

یوں تو سب ہی جرائم بد اخلاقی کے اثرات ہیں تاہم مقابلہ بعض ایسے خطرناک جرائم ہیں جو اجتماعی حقوق کی تباہی، افراد قوم کی عزت و مال کی ہلاکت کے باعث بنتے اور بد اخلاقی کے مہلک جرائم کی پیداوار کا سبب بنتے ہیں۔

اس لئے انہیں ضروری ہے کہ ان کے اسناد و استیصال کے لئے ایسی سخت نگرانی مقرر ہوں کہ جن کے نتیجے میں اگرچہ ایک مجرم کی جان کا نقصان یا ضیاع ہی لازم آتا ہو مگر اس سے جماعتی حقوق کی حفاظت اور افراد ملت و قوم کے امن و اطمینان کے لئے اتنی ہی سختی سامان دیا ہو سکے، کیونکہ یہ مقدمہ تمام اہل عقل و نقل کے نزدیک مسلم اور صحیح ہے کہ جماعتی مصلحت، انفرادی مصلحت سے مقدم ہے۔

بس۔ قتل، زنا اور دہکتی جیسے جرائم میں ”قصاص“ اور تعزیری قتل“ اور چوری جیسے مہلک جرم میں ”قطعید“ جیسی سزائیں ظلم اور تشدد بیجا نہیں ہیں بلکہ عین عدل و انصاف اور قرین حکمت و مصلحت ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ ”جرائم“ روحانی امراض ہیں اور مریض کا علاج ہونا چاہئے نہ کہ اس کی جان کا خاتمہ۔ مگر اس حقیقت کو نظر انداز کر دینا بھی سخت غلطی ہے کہ کسی مریض کے لیے

اعضاء کا پانی رکھنا اور اُن کا علاج کرتے رہنا جو فاسد مادہ کی وجہ سے تمام جسم کو زہر آلود کر کے تباہی کا باعث بن رہے ہوں، مریض کیساتھ شفقت و رحمت کا معاملہ نہیں عداوت کا اظہار ہے۔

پس جبکہ ہر فرد قوم و ملت، قومی دلی جسم کا ایک عضو ہے تو اُس عضو کی اُن بیماریوں کا علاج جو بد اخلاقی میں مسموم حد تک نہ پہنچی ہوں، بلاشبہ مریض عضو کی ذریعہ ہونا چاہیے لیکن اگر عضو قومی بد اخلاقی کے مہلک جراثیم میں مبتلا ہو گیا ہے تو پھر شفیق ڈاکٹر و طبیب ہی ہے جو اُس کو قوم و ملت کے جسم سے کاٹ کر کھینک دے تاکہ ایک عضو کی قربانی سے باقی تمام جسم صحیح و تندرست رہ سکے۔

مجرم کے اصلاح حال کو اسہم سمجھ کر جماعتی اصلاح و تحفظ حقوق کو نظر انداز کر دینے کی مہلک غلطی آج کے بعض مشہور سیاسی مفکرین تک سے اس لئے بھی ہوئی ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبہ میں عدم تشدد کو بطور ایک نصب العین کے تسلیم کرتے ہیں مثلاً گاندھی جی ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

میں سزا و موت کو انہما (عدم تشدد) کے اصولوں کے خلاف سمجھتا ہوں جو شخص یہ سزا دیتا ہے وہ دوسرے کی زندگی لیتا ہے انہما کے اصول کے ماتحت قاتل کو جیل بھیج دیا جائیگا اور اُسے وہاں اپنی اصلاح حال کا موقعہ دیا جائے گا۔
تمام جرائم ایک قسم کی بیماری ہی ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ اسی قسم کا سلوک کیا جائے گا۔
(ترجمہ ہرچن ۲۹ اپریل ۱۹۵۷ء)

مگر یہ کس قدر فاحش غلطی ہے کہ ایک شخص کو سزا و موت سے اس لئے سزا یا جانا ہو کہ ہم اسے عدم تشدد بعض حالات میں ایک صحیح طریقہ کار ہے لیکن وہ نصب العین کسی حالتیں بھی نہیں ہے (مؤلف)

جان لینے والے کی جان نہیں گے مگر اس کی قسطی پردہ انہیں کی جاتی کہ اس طریق کار کی بدولت دوسرے بیماروں (قاتلوں) کو دعوت دی جاتی ہے کہ وہ سزا کی اس نرمی کو دیکھ کر "بیاری ہو" کو زیادہ پھیلاؤ میں اور وبا کی شکل تک پہنچا دیں اور اس طرح بیشمار انسانوں کے قتل کا موجب بنیں۔ کیا یہ تاریخی حقیقت نہیں ہے کہ جن ممالک اسلامی تعلیمات نافذ رہی ہیں وہاں قتل و کینی، درزنا جیسی مہلک بیماریوں کا وجود ان ممالک کے مقابل میں "صفر" کی برابر رہا ہے۔ جہاں گاندھی جی کے خیال کے پیش نظر نام حرام میں نہ سہی مگر اکثر جرائم کی سزا میں صرف قید کی سزا دی جاتی ہے اور اصلاحات جیل کی شکل میں "ان کے لئے بہت سی آسانیاں ہیا ہیں گزشتہ دور میں ایک بے اسلامی حکومت کی صحیح رپورٹ بتاتی ہے کہ نصف صدی میں وہاں قتل، الزنا، اور چوری کے صرف دو یا تین کہیں پیش آئے جبکہ وہاں کے باشندوں کی عام اخلاقی حالت دوسرے ممالک سے کچھ زیادہ بلند تھی یہ صرف سزا و جرم میں اسلامی نقطہ نظر کے نفاذ کا نتیجہ تھا۔

علاوہ ازیں نفس معاملے سے متعلق دلیل دئے بغیر صرف عدم تشدد کے فلسفہ پر اس مسئلہ کا فیصلہ کسی طرح سے صحیح نہیں ہو سکتا۔

ان ہی مصالح اجتماعی کے پیش نظر اسلام نے اس حقیقت کا اعلان ضروری سمجھا
 وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَاۤاٰدِلٰی اور اے صاحبان عقل و بصیرت تمہارے
 الالباب (بقرہ) لہذا جان کے بدلہ جان میں (اجتماعی) زندگی ہو
 البتہ اسلام نے اس صورت کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ جن افراد قوم کی اس قتل سے سخت نفی ہوئی ہے اگر وہ خود ہی معاف کر دیں تو یہ ان کا حق ہے اور اس خاص شکل میں جماعتی حق کی حفاظت کا ضامن۔

نیز زنا اور چوری جیسے جرائم کے متعلق بھی عدالت میں بیٹھنے سے قبل اربابِ حق کو یہ گنجائش دی گئی ہے کہ اگر وہ مجرم کے جرم کا انشاء کر کے اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہتی ہیں تو ایسا کر سکتے ہیں مگر قانون شہادت کی سخت نگرانی و قیود کے ساتھ عدالت میں جرم ثابت ہو جانے کے بعد پاداشِ جرم کا ٹھکنا مجرم کے لئے ضروری ہے تاہم یہ بھی پیشِ نظر رکھنا چاہئے کہ بعض مستثنیٰ حالات ایسے ہی ہیں جن میں انشاءِ جرم خود ”جرم“ بن جاتا ہے۔

یہ بات بھی خصوصیت سے قابلِ لحاظ ہے کہ اسلام کی نگاہ میں ”چوری“ اسی وقت چوری سمجھی جاتی ہے کہ وہ ایک ”جرم“ کے طور پر کی جائے ورنہ ہر سطحی نظر کی چوری اسلامی احکام میں چوری اور سرقہ کی سزا کی مستحق نہیں ہے۔ مثلاً قحط سالی کے زمانہ میں غلہ و اجناس روپیہ پیسہ، بلکہ دیگر اشیاء کی چوری پر اس لئے ”قطع ہد“ نہیں آتا کہ وہ فقراء، مساکین اور غرباء کے لئے مسخت ابتداء کا زمانہ ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک غیور اور روحانی امراض سے پاک انسان بھی اپنے یا متعلقین کے فاقہ اور فقر سے تنگ آکر اس فعل پر مجبور ہو گیا ہو۔

اسی طرح بھوک کے انتہائی ابتداء میں جبکہ جان کے ضائع ہونے یا خطرہ میں پڑ جانیکا اندیشہ ہو، یہ عمل ”قطع ہد“ کا موجب نہیں بنتا۔

نیز ایسے گرائی کے زمانہ میں بھی جبکہ غرباء کو معاشی زندگی کے لالچے پڑ جائیں ”سرقہ“ پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ

وَنِي الْقَطْعِ وَالْغُلَامِ الْمُسْتَدِيدِ لَا قَطْعَ
لِلضَّرِّ أَوْ سَرَقَةٍ
اور قحط اور سخت تنگی کے زمانہ میں چوری
پر حالات کے لحاظ سے پیشِ نظر ہوتا ہے

منعم عمر فی عام الرمادة ان یُحَدَّ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عام الرمادہ
سلسلہ
(تھوڑے سال کے مشہور زمانہ) میں چور پر حد

(قطعید) جاری کرنے کو منع فرما دیا تھا۔

اور کھانے پینے، اور بھل ترکاری جیسی اشیاء کی چوری میں ”قطعید“ کی سزا نہیں دی گئی
کہ ان پر اکثر وہی ہاتھ ڈالنے پر جو بھوکا اور کھانے کا محتاج ہو۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
لا قطع فی ثمر ولا کثر ہے کہ بھلوں اور بے حیثیت گری پڑی چیزوں
میں قطعید نہیں ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ
انی لا قطع فی الطعام میں کھانے پینے کی چیز میں قطعید کی سزا نہیں ہے۔

پس ان حقائق سے بے خبری کے باوجود پندرہ ست جواہر لعل ہنزوا بالذبح و دوسرے نکتہ جنہوں
کی یہ نکتہ چینی ”کہ اسلامی قانون میں چند سکوں پر چور کا ہاتھ کاٹ لینے کی سزا بہت سخت اور غیر
معقول ہے“ محض سطحی نظر کا اعتراض ہے جو مسئلہ کی روح سے ناواقفیت کی بنا پر کیا گیا ہے۔

کیونکہ انھوں نے اسلامی نقطہ نظر کے اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا ہے کہ وہ چور کی ”مقتلہ
سرقہ“ کو اہمیت نہیں دیتا بلکہ اس بد اخلاقی کے مہلک نتائج، اور اس جرم کے اقدام سے اجتماعی حق
کی پامالی کو پیش نظر رکھ کر سخت سزا کا فیصلہ کرتا ہے ”جبکہ یہ جرم بد اخلاقی اور جرم کی نیت سے کیا جائے

چنانچہ بعینہ ہی اعتراض ان سے صدیوں پہلے حبیب ایک محدث شاعر ابو العلاء مرقی نے کیا تھا
تو علماء و وقت اور فقہاء امت نے اس کا بہترین جواب دے کر مسئلہ کی حقیقی روح کو بخوبی آشکارا کر دیا تھا

الوالعلاء کہتا ہے :-

ید بخمس مئین عسجدت وعت مایا لھا قطعتم فی سابع دینار
جو مانگ کہ ضائع ہونے پر پانچ سو زرہ سرف اپنا قیمتی مٹا دینا رکھنا ہونہ معلوم وہ کیوں نہ لے
سرف چوائے پر کاٹ دیا جائے ۔

اس کے جواب میں مشہور عالم و فقیہ - قاضی عبدالوہاب مالکی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں -
لما كانت امانة كانت ثمينة حتىكدها لئلا كانت دار تهابش قیمت
فاذا خانت هانت له تھا اگر جب رہ (چوری کی وجہ سے) خائن
ہو گیا تو بے قیمت و بے حیثیت رہ گیا۔

اس پر از حکمت جملہ کی مزید وضاحت اس دور کے ایک دوسرے عالم نے اس طرح فرمائی ہے
یہ کم عظیم الشان معصحت اور بہترین حکمت پر مبنی ہے اس لئے کہ ادارہ معاہدہ کے
باب میں یہی مناسب تھا کہ ہاتھ ضائع کر دینے کا معاہدہ پانچ سو زرہ سرف مقرر کر کے
اُسکو بیش قیمت بنایا جائے تاکہ آئندہ کسی کو یہ جرأت نہ ہو سکے کہ وہ ناحق کسی کے ہاتھ کو
نقصان پہنچائے۔ اور چوری کے باب میں یہی بہتر تھا کہ چو تھائی دینار پر ہاتھ کاٹ دیا جائے
تاکہ آئندہ کسی کو اس بد اخلاقی کی جرأت ہی نہ ہو سکے، اور وہ بھی ایسے انسانیت سوز
اور مہلک جرم کے ارتکاب سے باز رہے آپ خود اپنی عقل سلیم سے بوجھئے کہ یہ کس قدر عمدہ
فیصلہ ہے جو معاملہ کے دونوں پہلوؤں کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا اور جس میں دونوں حالتوں یعنی
”مجرم کی اصلاح“ اور مظلوم کے مددائے ظلم سے زیادہ جماعتی نظام کی اصلاح کا رکھ
اور افراد قوم کے حقوق و فرائض کی نگہداشت کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔

جماعتی مصلحت کے پہلو کو نظر انداز کر کے بعض معاصرین ”قطعید“ کی ستر کو مستقل اسلامی
 ”حد“ نہ سمجھتے ہوئے یہ دلیل پیش فرماتے ہیں کہ جدید طبی تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ چوری کی چوری
 کا باعث اُسکے دماغ کے خاص غدود ہیں اگر اُن کو آپریشن کر کے نکال دیا جائے تو چور چوری سے
 باز آسکتا ہے۔ لہذا قطعید کے ثبوت کے باوجود اُس کو مستقل اسلامی حد (سزا) سمجھنا صحیح نہیں ہے۔
 مگر اس فائل نے بھی وسعت نظر سے کام نہ لیتے ہوئے صرف مجرم (چور) کی اصلاح نہ کہ
 ہی معاملہ کو محدود رکھا ہے اور اس پہلو کو قطعی نظر انداز کر دیا کہ اس بیماری سے ملوث دوسری بیماریاں
 پر اس کا کیا اثر پڑے گا، یعنی وہ اس طریق کار کو دیکھ کر زیادہ جری ہو جائیں گے اور اجتماعی زندگی
 میں خطرناک اتری پیدا کر دیں گے۔ اب یا تو اس کے السناد کے لئے بلا تفریق تمام افراد قوم کے
 دماغوں کا آپریشن کر دیا جائے اور جن دماغوں میں وہ غدود ثابت ہوں اُن کو خارج کیا جائے تاکہ
 پھر ستر کی حد ”قطعید“ کا سوال ہی پیدا نہ ہو اور یا پھر ایسی سخت سزا تجویز کی جائے جس کی بدولت
 اس بد اخلاقی سے پیدا شدہ اجتماعی نظام کی اتری اور جماعتی حقوق کی بربادی کا صحیح مداوا ہو سکے
 اور ایک شخص کے نقصان سے جماعت کے باقی تمام مریض افراد کے مرض کا کلیتہ السناد
 ہو جائے۔ اور اس طرح یہ عقلی نظریہ بھی صحیح ثابت ہو جائے کہ ”جرائم کو اجتماعی نقصانات کا اعتبار
 ہی سے وزن کرنا چاہیئے۔“

ومن لوا بالفسطاس المستقیم (اپنے ہر کام اور اپنی ہر شے کو) صحیح اور پورے

(بنی اسرائیل) وزن کے ساتھ وزن کرو۔

بہر حال اسلام کا نظریہ اخلاق اس مسئلہ میں دونوں پہلوؤں کو نظر انداز کرنا نہیں چاہتا
 یعنی ایک جانب جس حد تک مجرم کے اصلاحیہ اعمال کی گنجائش ہے وہ اس کا لحاظ بھی ضروری
 سمجھتا ہے اور دوسری جانب بد اخلاقی کے جن مجرمانہ اعمال کا اثر، اجتماعی مفاد و مصالح پر

”جذام“ اور ”سٹراڈینے والے زخم“ کی طرح پڑتا ہے۔ اُن میں شخصی اور انفرادی مصلح کو اجنبی مصلح پر قربان کر دینا قرینِ عدل و انصاف یقین کرتا ہے۔

جماعتی جرائم اِس بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح ”افراد“ جرم کرتے ہیں اسی طرح ”جماعت“ بھی جرائم کا ارتکاب کرتی ہے۔

مثلاً کسی جماعت کے اجتماعی نظام کا نقشہ اگر اس طرح مرتب کیا گیا ہے کہ اُسکی بدلتا ایک ایسا گردہ وجود میں آتا ہے جو محنت سے جی چڑا کر دوسروں کے سہارے زندہ رہنا چاہتا اور جماعتی خدمت کے بغیر مفت خوری کا عادی بن گیا ہے اور وہ جماعت کی مذہبی و خدشات انجام دیتا ہے، اور مذہبی، اور اگر قدرے قلیل کچھ کرنا بھی ہے تو اُس کے مقابلہ میں فوائد زیادہ سے زیادہ حاصل کرتا اور دوسروں کی محنت سے غلط فائدہ اٹھاتا ہے تو ایسی جماعت بلاشبہ مجرم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو کچھ کرنے کے لئے بنایا ہے اور جو ”کچھ نہیں کرتا“ وہ اپنے حقِ انسانیت اور حقِ عہدیت کو ہرگز ادا نہیں کرتا، بلکہ کرنے والوں کے کاغذوں کا بوجھ بنتا ہے۔ وہ اُس طفیلی کی طرح ہے جو بغیر دعوتِ دوسروں کے کھانے پر بیٹھ کر انکو چٹ کر جاتا ہے۔

پس ہاتھ پیر توڑ کر دوسروں کی معاش پر گزر کرنے والے ناکارہ اور کامل الوجود انسان عیش پرست دلفن پرست تمام امراء اور سرمایہ داروں کا طبقہ جو محنت کرنے کی بجائے اپنی بچی کے بل پر دوسروں کی محنت سے محنت پر زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھاتے، اور خدا اور خدا کے بندوں کے حقوق ادا کئے بغیر خالص عیش پسند زندگی میں مبتلا رہتے ہیں، اور عادی بھکاری وسائل جو اپنی بچسب ہونے کے باوجود، یا محنت کے قابل ہونے کے باوجود بھیک کو پیشہ بناتے ہیں، یہ سب ایسی بونیکس ہیں جو محنت کرنے والے افراد و جماعت کو زیادہ سے زیادہ چوستی، اُن کی کمائی کو اپنی عیش پرستی کی بھینٹ چڑھاتی اور اس طرح جماعتی بدبختی اور تباہی کا سبب بنتی ہیں۔

لہذا جو جماعت اس "جماعتی مرض" کا انسداد نہیں کرتی، بلکہ اپنے نظام میں اس قسم کے جراثیم کی پرورش کے سامان مہیا کرتی ہے وہ سخت خائن، مجرم، اور ہلاکت کے کنارے پر ہے وہ آج نہیں تو کل مٹ کر رہے گی۔

اس مقام پر صرف اسی قدر اشارات کافی ہیں اس لئے کہ اس بحث، اور جماعتی امراض، اور ان کے علاج، کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے بلکہ یہ دراصل "علم الاجتماع" کا موضوع ہے۔

مذہب اور علم اخلاق

گذشتہ ابواب میں اخلاق، نظریہ اخلاق، اور فلسفہ اخلاق پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے مگر اس باب کے اضافہ کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ "علم الاخلاق" کے طالب کے سامنے دو حقیقتوں کا اظہار صراحت کے ساتھ ہو جائے، اور اخلاقی مباحث میں بعض حقائق پر جو پردے پڑے ہوئے ہیں وہ روشنی میں آجائیں۔

(۱) موجودہ علمی ترقی کے دور میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ "علم الاخلاق" فی اجتماعی اخلاق کے سلسلہ میں جو ترقی کی ہے وہ جدید نظریوں کی مرہونِ منت ہے اور "علم الاجتماع" کی جدید تدوین و ترتیب کی بدولت عالم وجود میں آئی ہے، اور اس سے قبل ان مسائل کا وجود مذہبی علم الاخلاق میں نہیں پایا جاتا۔

اس کتاب کے بعض نقل کردہ اقوال سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جدید علم الاخلاق سے کہ جس کی عمر زیادہ سے

زیادہ دو صدی کے اندر محدود ہے۔ صدیوں پہلے علماء اسلام نے تصوف و اخلاق کے نام سے جو تصانیف کی ہیں ان کے مطالعہ سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اصول و مبادی اخلاق کا کوئی جدید شعبہ ایسا نہیں ہے جو اس قدیم لٹریچر میں اساسی اور بنیادی طور پر موجود نہ ہو۔ البتہ طرزِ اداء، طریقِ استدلال، وضع اصطلاحات، اور تعبیرِ نظریات، میں کچھ ایسا فرق ہے کہ ایک ہی حقیقت کا اظہار اسلامی علمِ اخلاق جس آب و رنگ کے ساتھ نظر آتی ہے وہی حقیقت ایک خاص شکل و صورت کے ساتھ جب وہ جدید علمِ اخلاق میں بیان ہوتی ہے تو نئے قالب اور نئے رنگِ روپ میں اس طرح آشکارا ہوتی ہے گویا ایک نئی اور انوکھی چیز ہے۔

یہ غلط فہمی اُس وقت اور بھی زیادہ قوی ہو جاتی ہے جب خود جدید تعلیم یافتہ مسلمان اپنی علمی پونجی سے نا آشنا و محض ہوتے اور اپنی ہی ٹکسال میں ڈھلے ہوئے دوسروں کے سکون کو دیکھ کر حسرت و افسوس کے ساتھ اپنی تہی دامن کا اعتراف کر لیتے ہیں، اور جوش و یقین اور مرحوبیت کے ساتھ ایمان لے آتے ہیں کہ ”علمِ اخلاق“ کے یہ جو سر و گوہر یورپ کے جدید علمی اکتشافات ہی کا نتیجہ ہیں۔

اس کا قدرتی اثر طبائع پر یہ پڑتا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ عام طور پر اسلامی علومِ اخلاق سے ”سرد مہری برتتا“ اور عربی و فارسی زبان سے ناواقفیت کی وجہ سے ”کہ جن میں یہ جو اہرِ پائے محفوظ ہیں“ ان کو ناقابلِ التفات سمجھتا ہے، اور اپنی مذہبی علوم سے نادانی کو جدید علوم کی برتری و بلندی کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔

دوسری جانب ایک ایسا طبقہ ہے جو اگرچہ جدید علوم سے مرحوب ہو کر اپنے ذخیرہ علم کو نظرِ حجاب سے تو نہیں دیکھتا مگر جہل و نادانی میں پہلے طبقہ سے بھی آگے رہتا ہے، اُسکو

مذہب سے شیفتگی ضرور ہوتی ہے لیکن وہ اسلامی علوم ”خصوصاً علوم اخلاق“ سے کیسے گنجانے اور ناواقف ہوتا ہے اور ساتھ ہی جدید علوم سے بے بہرہ۔ وہ ان حقائق کو نہ خود سمجھتا ہے اور نہ دوسروں کے سمجھانے کے قابل بنتا ہے بلکہ ایک ایسی تقلید جاوید پر قناعت کر لیتا ہے جہاں حسن اعتقاد کے رنگ میں علم و عمل کی روشنی سے محرومی کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

تو ان امور ثابتہ کے پیش نظر کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ جن حقائق علمیہ کو گزشتہ ابواب میں علمی نظریوں اور عملی نظام کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ ایک مستقل باب میں ان سے متعلق علماء اسلام کے مباحث کو بھی مختصر مگر جامع الفاظ میں بیان کر دیا جائے تاکہ علم کی حقیقی روشنی بوجہ قدیم و جدید کے فرق سے اپنی حقیقت کبھی تبدیل نہیں کرتی ”اسلامی رنگ میں بھی واضح ہو جائے اور اگرچہ جسبہ جہت یہ خدمت گزشتہ ابواب میں بھی انجام پاتی رہی ہے تاہم مستقل عنوان بن کر مسطورہ بالا ہر دو طبقات کے سامنے یہ مستور حقیقت روشن ہو جائے کہ اس راہ میں بھی اسلام کا دامن کس قدر وسیع اور اس کی تعلیم کا پایہ کس درجہ بلند ہے؟ اور یہ کہ علماء اسلام نے ”علم الاخلاق کے انفرادی و اجتماعی دونوں گوشوں کی خدمت“ کس وسعت نظر، بلند فکری اور عملی تجربات و مشاہدات کے ساتھ انجام دی ہے؟ اور کیوں نہ ہو جبکہ اس کی بنیاد فطری و تجربی دلائل، اور ادہام کی آمیزش سے متاثر نتائج پر نہیں ہے بلکہ سراسر حقائق و یقینیات کی قوت اور وحی الہی کے زیر اثر محکم و روشن احکامات پر ہے۔

(۲) اسلام کا اصل صحیح عقائد انکار کرنا نہ اخلاق، اور اعمال حسنہ کے مجموعہ کمال کا نام ہے۔ یعنی ایک انسان اگر خدا کی وحدانیت کا یقین رکھتا، اور شرک سے نیراری ظاہر کرتا ہے تو جس طرح یہ ایک مذہبی عقیدہ ہے اسلام کی زندگی میں اسی طرح ایک کریمانہ خلق بھی ہے۔

پس اگر وہ منکر توحید اور مشرک ہے تو گو فلسفیانہ علم اخلاق میں اس کا یہ فکر قابلِ گرفت نہ ہو لیکن اسلامی علم الاخلاق میں وہ جس طرح باطل عقیدہ کا حامل ہے اُسی طرح اللہ تعالیٰ کے اُن حقوق و فرائض کے پیشِ نظر جو مخلوق ہونے کی حیثیت سے اُس پر عائد ہیں وہ ”بد اخلاق“ بھی ہے۔

اسی طرح دوسرے عقائد و ارکانِ دین نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ کا حال ہے کہ ان امور میں غلط روی اور بے اعتنائی بہ حقوق اللہ سے پہلو تپی یا انکار کے مرادف ہے اور اس لئے مذہب کی نگاہ میں گناہ بھی ہے اور بد اخلاقی بھی۔ اگرچہ علم الاخلاق کی عام بول چال میں وہ کرم الاخلاق ہی کیوں نہ شمار ہوتا ہو، نیز بہت سے ایسے مذہبی احکام ہیں جو اگرچہ اخلاق کی عام صفت میں بھی جگہ پاتے ہیں مگر مذہبی نقطہ نگاہ سے اس لئے بھی واجبِ العمل ہیں کہ وہ احکام الہی ہیں اور فرائضِ مذہبی اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ ”علم الاخلاق“ کا اسلامی نقطہ نظر عام علمی نقطہ نظر سے زیادہ وسیع، زیادہ بلند، اور مآل و انجام کے اعتبار سے فانی نہیں بلکہ ابدی و سرمدی ہے اس لئے کہ علم الاخلاق کا علمی نظریہ ایک صاحبِ اخلاق کو لذت، سعادت، منفعت، یا خیر کی اُس مثلِ اعلیٰ تک ہی پہنچا دینے کا کھیل ہے جو فانی دنیا کے دائرہ میں محدود ہے۔ لیکن اسلامی ”علم الاخلاق“ کی کفالت و ضمانت کا رشتہ ہر قسم کی دنیوی سعادتوں کی کفالت کے ساتھ ساتھ ابدی و سرمدی سعادت و خیر کی مثلِ اعلیٰ تک رسائی سے بھی وابستہ ہے جو مذہبی زبان میں ”عالمِ آخرت“، ”عالمِ روحانیت اور وصول الی اللہ کے عنوانات سے معنون ہے“۔ تو ایسی صورت میں ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ اسلامی نقطہ نظر سے اخلاق کا علمی و عملی پہلو ”جدید علم الاخلاق“ کے نظریات و عملیات کی حدود سے بہت اُگے اور بعض خصوصی اساس و بنیاد کے اعتبار سے بلند تر ہے اس لئے یہ سعی تو بیکار ہوگی کہ ہم کو رانہ تقلید کے ساتھ اس سلسلہ کے ہر شعبہ

میں خواہ مخواہ دونوں کے ہم آہنگ ہونے کا ثبوت دیں، کیونکہ اخلاق اسلامی کو عقائد اسلامی سے بالکل جدا کر لیتا اس کی اصل حقیقت کو فنا کر دینے کے مراد ہے۔ البتہ یہ اقدام مستحسن اور صحیح ہو گا کہ اس موقع پر ہم اخلاق اسلامی کے صرف ان ہی شعبوں کو بیان کریں جو مذہب کے ساتھ ساتھ عام علم و عقل کی نگاہ میں بھی علم الاخلاق کے شعبے شمار ہوتے ہیں۔ اور جبکہ اسلام اس کا مدعی ہے اور بجا طور پر مدعی ہے کہ وہ دین فطرت ہے اور صحیح عقل و آزادی انکار کا مذہب ہے تو بلاشبہ اس کے علم الاخلاق کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہونا چاہئے جو عقل سلیم اور فکر صحیح کے متصادم اور مخالف ہو۔ اگرچہ اس کے بعض شعبے انسانی عقل و فکر کی دسترس سے آگے اور مادی حیات سے ماوراء بھی ہوں۔ اور عقائد و احکام کا وہ مخصوص باب جو اسلامی علم الاخلاق کی خصوصیات میں سے ہے۔ علم کلام و عقائد کے لئے ہی چھوڑ دینا مناسب ہے۔ پس جس منزل سے ہم گزرنا چاہتے ہیں اگر ان دو حقیقتوں کو پیش نظر رکھ کر گزرنے کی کوشش کریں گے تو انشاء اللہ حصول مقصد میں ناکام نہ رہیں گے۔

غرض زیر بحث باب میں جو مسائل لائق ذکر ہیں گذشتہ ترتیب کے لحاظ سے دو عنوان سے معنون ہونے چاہئیں ایک ”علم الاخلاق اور علماء اسلام“ اور دوسرا ”اسلامی نقطہ نظر سے اخلاق کے علمی پہلو“ تاکہ ان ہی ہر دو عنوانات کے تحت میں اسلامی علم اخلاق کے علمی و عقلی مباحث پر مختصر روشنی پڑ سکے۔

علم اخلاق اور علماء اسلام

”علم الاخلاق“ تعلیمات اسلامی کا ایک اہم جزو ہے اور جس طرح اُس کے دینی و دنیوی قوانین ہر گوشہ میں کامل و مکمل ہیں اُسی طرح اس گوشہ میں بھی وہ ایک بے نظیر اور بلند مرتبہ ”قانون کا پیغامبر ہے۔“

اسلام کے داعی اعظم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا سب سے بڑا مقصد و مرکزہ ”اخلاق“ کے ”عروجِ کامل“ ہی کو بتایا ہے۔

انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق میں اس لئے بھیجا گیا ہوں کہ اخلاق کریمہ کو انہی آنری بلندیوں تک پہنچاؤں۔

اور قرآن عزیز نے آپ کے لئے سب سے بڑا شرف اسی کو قرار دیا ہے۔

انلق لعلی الخلق عظیم بلاشبہ آپ عظیم نشان اخلاق کریمہ کے حامل ہیں

”اخلاق“ کے بارہ میں دورِ قدیم کے فلاسفہ یونان، اور دورِ جدید کے فلاسفہ یورپ کے جن نظریوں اور تعلیموں کو صفحاتِ گذشتہ میں تم پڑھ آئے ہو وہاں اگرچہ ضمیمہ معلوم ہو چکا ہے کہ اسلام کا نظریہ اخلاق ازمنہ قدیم و جدید کے نظریوں سے زیادہ بلند اور زیادہ مکمل ہے اور اگرچہ موجودہ دورِ علمی میں ”علم الاخلاق“ کے مباحث ”علم الاجتماع“ کے نقطہ نظر سے بہت پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں تاہم حقیقی اور بنیادی افادیت کے پیش نظر علمی و عملی دونوں گوشوں میں علماء اسلام کے ”مباحث اخلاق“ سے آج بھی آگے نہیں ہیں

اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ”علم الاخلاق“ کے بارہ میں علماء اسلام کے

نظریوں کو قدرے تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔

تعریف

امام غزالی کا نظریہ | امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) نے ”خلق“ کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔

”خلق“ نفس کی ایک ایسی کیفیت اور ہیئتِ راسخ کا نام ہے جس کی وجہ سے بہت
اور فکر اور توجہ کے بغیر ”نفس“ سے اعمال صادر ہو سکیں پس اگر یہ ہیئت اس طرح
تائیم ہے کہ اُس سے عقل و شرح کی نظر میں اعمالِ حسنہ صادر ہوتے ہیں تو اُس کا نام
”خلقِ حسن“ ہے اور اگر اُس سے غیر محمود افعال کا صدور ہوتا ہے تو اُس کو خلقِ سیئ
اور ”بد اخلاقی“ کہتے ہیں۔

اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

”خلق“ نیک و بد عمل، اُس بر قدرت، اور نیک و بد عمل کی تخریک کا نام نہیں ہے
بلکہ اُس ہیئت و صورت کا نام ہے کہ جس سے نفس میں ضبط و اقدام کی استعداد
پیدا ہو جائے۔ ————— اس کے ”خلق“ نفس کی ایک باطنی صورت و ہیئت کا نام ہے

شاہ ولی اللہ کا نظریہ | اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ ”شارع“ نے انسان کو ایجاب و تحریک کا جس اعمال کی بنا پر تکلف
بنایا ہے وہ ”اعمال“ میں جن کی تحریک نفس کی اُن کیفیات کے ذریعہ ہوتی ہے
جو عالمِ آخرت میں نفس کیلئے مفید یا مضر ثابت ہوگی۔
اس قسم کے اعمال سے دو طرح بحث کی جاتی ہے۔

ایک اس حیثیت میں کہ وہ انسانی نفسوس کو مہذب بنانے کا ذریعہ ہیں اور ان اعمال

سے جو ملکات فاضلہ مقصود ہیں ان تک نفس کو پہنچانے کا آلہ ہیں۔ اس کو علم لاسلہ
 (علم الاخلاق) کہتے ہیں اور صاحب منازل کا قول ہے کہ ”خلق“ انسان کی اُس
 ”کیفیت“ کا نام ہے جو اُس کی طبیعت کے مختلف اوصاف و حالات کو محدود
 جہد کر کے اپنی جانب راجع کرے۔

ایک شاعر کہتا ہے۔

إِنَّ الْخُلُقَ يَأْتِي دُونَ الْخُلُقِ

یعنی اول ایک چیز کی یہ تکلف عادت ڈالی جاتی ہے اور بعد میں وہی ”خلق“ بن جاتی ہے

غرض و غایت

اخلاق کی غرض و غایت | شاہ ولی اللہ دہلوی ”اخلاق“ کی غرض و غایت، سعادت حقیقی
 حصول سعادت ہے | کے حصول، اور ”مثلاً اعلیٰ“ تک نہ سائی کو سمجھتے ہیں اور ”سعادت“
 پر ایک مستقل بحث فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔

یہ واضح رہے کہ انسان میں ایک بہت بڑا کمال ”وہیت“ ہے جس کا تقاضا اُس کی
 صورت و عینہ کئی ہے یعنی انسان جس ہیئت و صورت کی وجہ سے انسان کہلاتا
 ہے اُس کا تقاضا ہے کہ اُس میں یہ ”عظیم الشان کمال“ موجود ہو جس سے نام
 مخلوق الہی محروم ہے اور اسی کا نام سعادت حقیقی ہے۔

سعادت

دراصل انسان کی قوت بہیمہ کا ”نفس ناطقہ“ کے اور خواہشات نفس کا ”عقل
 کال سکے“ نہ پراخ ہو جانا ”سعادت“ کہلاتا ہے۔

اور مقام تحقیق یہ ہے کہ سعادتِ حقیقی "عبادتِ الہی" کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اسی لئے مصالحِ کلیہ کا یہ تقاضہ ہے اور وہ افرادِ انسانی کو "ذریعہ انسانی کے فرد" ہونے کی حیثیت سے اس کی دعوت دیتی ہیں کہ وہ اپنی صفات کی اصلاح کرے کیونکہ یہ دوسرے درجہ کا کمال ہے اور اول درجہ کا کمال اسی راہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ کہ انسان کو اپنی بہت کی "غایتِ قصویٰ" اور اپنی نظرِ بصیرت کی "نہایتِ عظمیٰ" صرف تہذیبِ نفس کو بنانا چاہئے اور نفس کو آنہتوں اور کیفیتوں سے مزین کرنا چاہئے جو ملاءِ اعلیٰ سے ملتی ملتی ہوں اور جن کی وجہ سے اس پر عالمِ ملکوت کے فیضان کی بارش ہونے لگے۔

سعادت کے درجات | شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ بھی ہے کہ انسان، درجاتِ سعادت میں اپنی استعداد کے مطابق مختلف ہیں۔ فرماتے ہیں۔

انسان، عام اخلاق مثلاً شجاعت وغیرہ میں مختلف ہیں، بعض وہ ہیں جو اخلاق کے خلاف "زرابِ عادت یا جبلت" رکھنے کی وجہ سے اس سے قطعاً محروم رہتے ہیں، اور ان میں حصولِ سعادت کی امید ناممکن ہو جاتی ہے۔ مثلاً کسی خلقی صیفتِ القلب کا صفتِ شجاعت سے محروم ہو جانا۔

اور بعض میں اگرچہ اس کا بالفعل وجود نہ ہو مگر افعالِ واقوال کی مسلسل رفتار سے دنیا و ماحول کے اثرات کا تاثر، اور مناسب حالات کے وجود کی وجہ سے اُس کا حصول متوقع ہوتا ہے اور اسبابِ مثالی اور مصلحینِ قوم کے حالات و تذکرے اور عاداتِ داکام کی مسلسل سختیاں جیسے امور سے اُس کے پیدا ہونے کا قوی امکان ہے اور بعض میں اُس کا وجود بالفعل ہوتا ہے مگر چونکہ چھوٹے چھوٹے مکررات و لغوئیات

سے بھی دوچار ہوتا رہتا ہے اس لئے درجہ کمال کو نہیں پہنچتا اور جیسا کہ گندھک کے آگ سے قریب ہونے میں ہر وقت آگ لگ جانے کا خطرہ لاحق رہتا ہے اسی طرح اس کے حصولِ سعادت سے محروم رہنے کا ہر وقت خطرہ لگا رہتا ہے۔ اور بعض میں اس کا وجود درجہ کمال اور حظِ دائر کی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور اس حد کو پہنچ جاتا ہے کہ موانع اور رکاوٹیں اگر اُٹے بھی آئیں تو وہ ان سب کو عبور کر کے کمال کے انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے اور بغیر کسی تحریک اور دعوت و رسم کے اُس کے لئے وہ طبعی چیز بن جاتی ہے۔

یہ علم الاخلاق میں ”امامت“ کا وہ درجہ ہے کہ جس پر کوئی اور امامت نہیں ہے اس نے ضروری ہے کہ اس سے نیچے کے اصحاب درجات اس درجہ ”امامت“ سے متصف ہستی کی پیروی کریں اور اس کی اقتداء کو ذمہ جانیں۔ بہر حال جس طرح انسان عام اخلاق میں مختلف درجات رکھتا ہے اسی طرح اُن اخلاقِ فاضلہ میں بھی مختلف درجات رکھتا ہے جو اس کی ”سعادت“ اور مشِ اعلیٰ کے لئے ”مدار“ ہیں۔ چنانچہ انسان میں سے بعض اپنی خلقت و جبلت کی اقتاد ہی میں اُس سے محروم ہیں اسی گروہ کے لئے ارشاد ہے۔

صَمٌّ بَلَّغٌ مِّنْ قَوْلٍ مِّمَّا لَا يَرْجُونَ
بہرے میں گونگے ہیں اندھے میں ہیں
(بقرہ) یہ حق کی جانب ہرگز نہ لوٹیں گے۔

اور بعض میں اگرچہ بالفعل ان اخلاق کا وجود نظر نہیں آتا لیکن سخت محنت اور شدید ریاضت سے اُن کا حصول متوقع ہے اور اس لئے ان کو ترغیبات و محرکات کی ضرورت ہے اور انسانوں کے عام افراد اسی درجہ پر قائم ہیں اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی

دعوت و تبلیغ کا یہی محور مرکز ہے، اور اُن کی لغت کا مقصد دین الہی کی اصلاح و تہذیب اور یمن میں ان کا وجود اجمالی صورت میں ہوتا ہے اور اندر ہی اندر اس میں شافعیں چھوٹی رہتی ہیں مگر وہ اُن کی تفصیلات اور اجمالی لسط و کشاد میں امام کے محتاج رہتے ہیں اور اس کی راہنمائی کی پناہ چاہتے ہیں۔

ان کا حال بالکل ایسا ہے

یکاد منہا بیتھا یفنی دلولہ تمسسه فریب ہے کہ اُس کا یمن "بنیر لگ" کے
ناسر (نور) پہنچتے ہی روشن ہو جائے۔

یہ افراد اس راہ سعادت کے جو ان بہت پیش قدمی اور ان کو درجہ کمال تک پہنچانے کے لئے انبیاء علیہم السلام "حق امامت ادا کرتے، اور اُن کی راہنمائی کر کے اُن کو حقیقی مثل اعلیٰ اور سعادت کبریٰ تک پہنچاتے ہیں۔

”سعادت کے اسباب میں“ یعنی اخلاقِ کامل تک پہنچنے اور اُن میں کمال حاصل کرنے میں دوسرے اور تیسرے درجات کے حاملین جس طرح ائمہ اخلاق اور مصلحین کا ملین کے محتاج نظر آتے ہیں، اور انسانی دنیا کی عام آبادی جس طرح ان کی راہنمائی کی حاجت مند ہے اُس سے نبی و رسول کی لغت، اور انبیاء و رسل کی اہمیت، اور اشد ضرورت پر روشنی پڑتی ہے اور یہی تفسیر ہے اس حدیث کی: ”انما لغت لائیم مکاسرہم الاخلاق“

حصولِ سعادت کے طریقے | جبکہ اہلِ کائنات ”حصولِ سعادت، اور حقیقی مثلِ اصلی تک“ ”رسائی“ ہے تو اُس کے حصول کے لئے مختلف طریقوں میں سے حضرت شاہ صاحب

کے نزدیک دوسری بہتر طریقے ہیں، فرماتے ہیں،

معلوم رہے کہ یہ ”سعادت“ دو طرح حاصل کی جاسکتی ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ خود کو طبیعت بہیمیہ سے بالکل جدا کر لے یعنی طبیعت اور اس کے
خوف کو روکنے کے تمام وسائل اختیار کرے اور اس کے علوم و حالات کو سرور کرے
اور اپنی توجہ عالم حیات سے پرے عالم ملکوت کی جانب متوجہ کر رکھے اور نفس کو
ایسے علوم (علوم الہی) کے قبول کرنے کی طرف مائل کرے جو کلیتہً زمان و مکان کی
قید سے آزاد ہوں اور عام مجلسی خواہشات و رغبات کی متضاد لذتوں کا غور نہ بنائے
عوام اور سبست خیال انسانوں کی ہمنشینی و اختلاط سے پرہیز کرنے لگے اور اس کی غنیمت
ان کی رغبتوں سے جدا، اور اس کا خوف ان کے خوف سے الگ شاہراہ پر قائم ہوگا
بطریقہ انسانی تانی انسانوں کا ہے جو صورتیہ کے گردہ میں سے حکماء اور مجاہدین کہلاتے
ہیں را در اسی زمرہ میں ارباب اخلاق کی پانہ داخل ہیں،

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قوت بہیمیہ کی اصلاح کی جائے اور اصل قوت کی بقا کے ساتھ
ساتھ اس کی کچی کو درست کیا جائے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ افعال، کیفیات اور
افکار کے ذریعہ قوت بہیمیہ سے وہ سب کچھ ادا کرایا جائے جس کا نفس ماطہ خواہشمند
ہے، جیسا کہ کوئی گونگا، دوسرے انسان کے اقوال کو اشارات کے ذریعہ ادا
کرنا ہے حتیٰ کہ عقل، قوت بہیمیہ پر ہاکم اور غالب ہو جائے۔ انج

اور حصول سعادت کا یہ طریقہ متعارف اور شائع ذرائع ہے ”اللہ تعالیٰ کے فضل سے
جو فہم و فراست مجھے عطا ہوئی ہے اور وہ اسی طرف رہنمائی کرتی ہے کہ اس کا مرجع
اور منبع چارخصائل ہیں۔ اور جب یہ نفس ماطہ اور عقل کے غلبہ سے قوت بہیمیہ

ہاوی اور طاری ہو جاتی ہیں تو مقصدِ غلطے حاصل ہو جاتا ہے۔

اور اس حالت میں انسانی کیفیات، ملاءِ اعلیٰ کی صفات (ربانی صفات) سے قریب تر اور زیادہ مشابہ ہو جاتی ہیں، اور انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا مقصد اسی کی دعوت و ترسبت پر مبنی ہے اور درحقیقت ”شراعت“ اور ”مذہب“ اسی کی تفصیل و تفسیر ہیں اور یہی اُن کے وجود کا حقیقی محور و مرکز ہے۔

وہ چار بنیادی خصائل حسب ذیل ہیں:-

۱، طہارت (۲، اخبات (۳، سماحت (۴، عدالت
فطرتِ سلیم کا مالک، صحبتِ مزاج کا حامل، اور کیفیاتِ منفلیہ در ذلیہ سے پاک انسان جب دنیوی خواہشات کی تلویث سے مٹھتا ہے تو فطرتِ اُس پر تکدرا ملال اور تنگدلی کا غلاف چڑھا دیتی ہے اور اُس کی زندگی اُن آلودگیوں سے غبار آلود نظر آنے لگتی ہے اور اس حالت میں وہ قوائے ہیمنیہ کے امتثال کے قریب ہو جاتا ہے اور وسوسہ شیطانی اس پر اثر انداز ہونے لگتے ہیں۔ پس اگر وہ جلد متنبہ ہو کر ان جسمانی اور روحانی کدورتوں سے جدا ہو جائے اور ان سے صاف اور بے لوث بن جائے تو اس غبار آلود زندگی اور کدورتوں سے برتر ہو جانے سے اُس کی نفسیاتی کیفیات اُن روحانی صفات کے مشابہ ہو جاتی ہیں، جو ”ملاءِ اعلیٰ“ سے قریب ہیں اور اُس کے ملکاتِ نورانی میں ضیاء اور روشنی چمک اُٹھتی ہے اور وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ قوتِ عملیہ کی استعداد کے مطابق اپنے نفس کو صاحبِ کمال بنا سکے اور اس میں فرشتوں کے الہامات کے قبول، الٰہی فیض کے ظہور، اور پاک، طیب اور مبارک، اشیاء کے ساتھ مشابہ ہونے اور دنیا و دین کا بہترین انسان بننے کی

استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ انسانوں کی اسی استعداد و قوت کا نام ”طہارت“ ہے اور اگر انسان اپنی فطرت سلیمہ اور صفات قلب کے ساتھ خدا کے تعالیٰ کی نشانیوں کا ذکر کرتا، اُس کی صفات کی فکر کرتا اور اس کے ذریعہ نصیحت و تذکیر کی جانب متوجہ ہوتا، اور پاک اخلاق کو جز جاں بنا لیتا ہے تو اُس کے نفسِ ناطق کو تائب و پید ہو جاتا، اور اس کے حواس اور اُس کا تمام جسم اُس کا مطیع بن جاتا ہے اور وہ اپنی اس کیفیت کے وقت ایک حیران اور درمنازع ہستی نظر آئے لگتا ہے اور خود بخود اس کی توجہ عالمِ قدس کی جانب ہو جاتی ہے اور اس حالت پر پہلے اللہ تعالیٰ کی جناب میں خود کو بچاؤ اور عاجز و مشاہدہ کرتا ہے اور جس طرح با اختیار بادشاہ کی درگاہ میں ایک عام اور بے حیثیت انسان کی حالت ہوتی ہے وہی حالت اس کی ہو جاتی ہے اور وہ حالت حالات میں سے یہ ”حالت“ لاعالی کے احوال کے مشابہ، اور روحی درجات میں سے اُس درجہ سے قریب تر ہے جس میں ”روح“ اپنے خالق کے جلال و جبروت کی جانب متوجہ اور اُس کی تقدیس میں مستغرق رہتی ہے۔ اور اس حالت میں نفسِ انسانی اپنے علمی کمالات کی طرف بلند پروازی کے لئے اس طرح مستعد ہو جاتا ہے گویا اُس کے لوحِ ذہن پر مورت کردار کے نقش منقش ہوتے جا رہے ہیں یہ ایک ایسی کیفیت ہے جو ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہے اور جب کامرمن تحریر میں آنا دشوار ہے۔ اسی کیفیت کا نام تصوف و اخلاق کی اصطلاح میں ”احباب“ ہے اور اگر نفس، قوتِ بہیمہ کے اسباب و دواعی سے باغی ہو جائے، اور اُس پر بہیمیت کے نقش منقش ہو سکیں اور نہ اس کے اثرات کا لوٹ اُس تک پہنچ سکے تو اُس کا نام ساحت ہے۔ یہ مالی معاملات میں سخاوت، شہوت سے بچنے میں عفت،

آفات کے تحمل میں صبر، اور مجبورہ اعمال کے لحاظ سے تقویٰ کہلاتی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ نفس، جب اپنے دنیوی کاروبار میں مصروف، اور ازدواجی زندگی اور معاشی زندگی سے دوچار ہوتا ہے تو اس کی دو حالتیں ہوتی ہیں یا وہ ان میں اس طرح نہمک ہو جاتا ہے کہ پورا اس کو اس تنگ راہ سے ٹکنا محال ہو جاتا ہے اور یا مشغول ہوتا ہے لیکن اعتدال کے ساتھ مشغول رہ کر جب فارغ ہوتا ہے تو روح میں غنیمت پیدا کرنے والی ان تلویحات سے اس طرح جدا ہو جاتا ہے گویا کبھی ان میں مشغول ہی نہ تھا۔ نفس کی اس حالت کے وقت جبکہ وہ نفسانی خواہشات سے جدا ہو کر ان حقائق سے نجات پاتا ہے وہ انوار ملکوتی سے فیضیاب، اور دنیوی ظلمتوں سے پاک نظر آتا ہے اور عالم قدس سے مافوق ہو جاتا، اور ابدی و سرمدی مسرت پاتا ہے اور اس طرح تمام معاصی پر غالب آ جاتا ہے۔

اور اگر نفس انسانی ایسے ملکات سے بہرہ یاب ہو جو ان افعال کے صدور کا مدین بنتے ہوں جن سے سہولت صحیح اجتماعی اور مدنی نظام کا قیام ممکن ہو سکے اور نفس سے ان کا صدور خلعتی عادت کی طرح ہونے لگے تو ایسے ملکات کا نام ”عدالت“ (عدل) ہے۔

اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ ”حضرت الہیہ کی جانب سے“ ”اصلاح نظام“ کے تمام امور جو اس کی مشیت اور ارادہ میں ہیں ”ملکۃ اللہ اور پاک ارداح“ پر اس طرح نقش ہو جاتے ہیں جس طرح آئینہ میں شکل و صورت نظر آتی ہے۔ لہذا جب انسان اپنے سفلی اور جسمانی قویٰ کو روح کے تابع کر دیتا ہے تو ایک حد تک وہ درلوں سے الگ اور ”عالم قدس“ سے قریب تر ہو جاتا ہے اور صفات

فلسفہ سے بالاتر ہو کر صفات عالیہ کا مالک بن جاتا ہے۔

اور نفس کی تمام مصیبات اسی ایک نظام کے سانچے میں دھل جاتی ہیں، اور یہی پوری کیفیت دراصل ”خالص روح“ کی طبیعت و فطرت ہے الخ۔

یہی وہ جابر بنیادی صفات ہیں جو انسان میں اگر پوری طرح راسخ ہو جائیں اور وہ کمالات اعلیٰ و علی کے لئے اُن کی ضروری کیفیتوں کا فہم حاصل کر لے اور اُس میں یہ نظامت پیدا ہو جائے کہ وہ ہر زمانہ کے مذاہب الہیہ کی تفصیلی کیفیات پر آگاہ ہو جائے تو بلاشبہ اس کو ”خیر کثیر“ حاصل ہے اور یقیناً وہ فقیہ فی الدین و دین کے بارے میں سمجھدار، کھلم کھائے کا مستحق ہے۔ اور اس مجموعی کیفیت اور حالت کا نام ہی ”فطرت“ یا (سعادت) ہے۔

اس تمام تفصیل سے یہ واضح ہو گیا فیلسوف اسلام شاہ ولی اللہ دہلوی - اخلاق کی غایت ”سعادت ابدی“ کو پہنچنے ہیں اور سعادت کے اُس درجہ کو جس میں انسان، ملکوتی صفات سے مشابہ اور حق تعالیٰ کے انوار و فیوض سے قریب تر ہو جاتا ہے ”حقیقی مثال اعلیٰ تسلیم کرتے ہیں اور اُن کے یہاں ”مثال اعلیٰ“ کے مختلف درجات ہیں۔ جو حسب استعداد ”ارباب اخلاق“، صالحین سے شروع ہو کر انبیاء علیہم السلام کے درجات تک پہنچتے ہیں اور یہ درجہ سب سے بلند اور آخری درجہ ہے۔

البتہ ”اسلامی نقطہ نظر سے“ اس مسئلہ میں اس قدر تفصیل اور ہے کہ ”حقیقی مثال اعلیٰ“

لے وعن یؤت الحکمة فقد اذین خیر اکثر

لے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے لیے یہ دعا کی تھی لے اللہ اُس کو دین کی ہجرت سے کل مولود یولد علی الفطرة الا حریث۔ خلاصہ تہذیب اللہ جلد ۱ بحث سعادت صفحہ ۵۳ تا صفحہ ۵۵

اپنے درجہ کمال کے اعتبار سے خواہ آخری درجہ پر کسی شخص کو حاصل بھی ہو جائے تاہم وہ ”کامل الاخلاق“ کہلانے کا مستحق ہوگا مگر نبی اور رسول نہیں کہلا سکے گا۔ اس لئے کہ یہ مقام انسانی جدوجہد کے دائرہ سے بلند ہے اور صرف خدا کے عطا و بخشش پر موقوف ہے گویا یہ ایک ”منصب الہی“ ہے جو نبی و رسول کی تکمیل کے لئے کسی انسان کے حصہ میں آتا ہے اس لیے قرآن عزیز میں تصریح کر دی گئی۔

اللہ اعلم حجت یجعل رسالتہ
 (الانعام) رسالت کے منصب کو کس کو عطا کرے
 اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ اپنی

ہاں یہ ضروری ہے کہ جو ہستی بھی اس ”علیل القدر منصب“ پر فائز ہو وہ ”اخلاق کریمہ“ کے بلند صفات سے متصف ہونی چاہئے۔

اور ہر شے کے انجام اور درجہ کمال کی طرح اس منصب کا دور کمال اپنی علمی و عملی برتری کے ساتھ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے وابستہ کر دیا گیا۔ پس آپ کا ارشاد گرامی

انی بعثت لافہم حسن الاخلاق
 میری بعثت دنوت و رسالت اخلاق

و فی سہایہ مکاتہم الاخلاق
 کریمانہ اور حسن اخلاق کی تکمیل کیلئے ہوئی ہے

اسی حقیقت کا اعلان ہے۔

مسطورہ بالا وضاحت سے یہ بخوبی واضح ہو گیا کہ امام غزالی شاہ ولی اللہ امام راعب اصقہانی کے نزدیک ”سوادت“ اور مثل اعلیٰ کا مفہوم اس معنی سے بلند تر ہے جس کا نظریہ جدید کے ابواب میں تفصیل کے ساتھ ذکر ہو چکا ہے۔

ان علماء اخلاق کے نزدیک دنیوی صلاح و فلاح کے ساتھ حقیقی فلاح و نجات

”یعنی عالم آخرت کے سرمدی و ابدی راحت کا حصول“ بھی الٰہی دونوں کے ساتھ وابستہ ہے

اور محقق ودائی فرماتے ہیں۔

نفس ناطقہ انسانی میں دو قوتیں ہیں ایک ”قوت ادراک“ دوسرے ”قوت تحریک“
اور دونوں قوتوں کی پھر دو جدا جدا شاخیں ہیں۔

قوت ادراک کی ایک شاخ کا نام ”عقل نظری“ ہے اور یہ علمی صورتوں کے قبول
کے لئے مبدعہ تائید بنتی ہے۔ اور دوسری شاخ کا نام ”عقل عملی“ ہے اور یہ انفعال
جزئیہ کی فکر و مشاہدہ کی قوت تحریک بدن کے لئے مبدعہ بعید ہوا کرتی ہے۔ اور پھر
یہ شاخ، قوت غضب اور قوت فہوت سے تعلق کے وقت ایسی چند کیفیات
کے وجود کا مبدعہ بنتی ہے جو کسی فعل یا انفعال کا سبب بنتی ہوں، مثلاً مذمت
اور خضہ و بکا وغیرہ۔ نیز وہم اور قوت تمیز کے استعمال کی حیثیت سے جزوی
آراء اور جزئی اعمال کے استنباط کا مبدعہ بھی ثابت ہوتی ہے۔

اور ”عقل نظری“ کے ساتھ نسبت پاسنے یادوں کے باہم یکدگر وابستہ ہو جانے
کی حیثیت سے سبب بن جاتی ہے اُن آراء کلیہ کے حصول کا جو اعمال کیسالت
متعلق ہیں اسی طرح قوت تحریک کی پہلی شاخ کا نام ”قوت عفتی“ ہے اور یہ مبدعہ
بنتی ہے ایسی مدافعت کا جو غلبہ کے ساتھ امور نامناسب کو دفع کرتی ہو۔

اور دوسری شاخ کا نام ”قوت شہوانی“ ہے اور یہ مناسب امور کے حاصل
کرنے کے لئے مبدعہ ہے۔

اور ”قوت ادراک“ کا یہ فرض ہے کہ تمام قویٰ بذاتی پر اس طرح مسلط ہو جائے
کہ کسی طرح ان قویٰ سے منفعل اور متاثر نہ ہونے پائے بلکہ تمام قویٰ اسی کے تسلط
اور فہرمانیت میں آجائیں اور یہ جس قوت سے جو کام لینا چاہے لے سکے اور

کسی قوت کو اس کے حکم کے بغیر کسی قسم کے اقدام کی جرأت باقی نہ رہے تاکہ انسانی ضمیر کی راہدہانی میں نظم و انتظام صحیح رہے اور کسی قسم کا اختلال پیدا نہ ہو اور حیب ان قوتوں میں سے ہر ایک قوت، بمقتضائے عقل اپنے خصوصی فعل پر اقدام کرے گی تو قوتِ ادراک اپنی ”عقل نظری کی تہذیب و ترتیب“ سے ”حکمت“ حاصل ہوگی، اور ”عقل عملی کی تہذیب“ سے ”عدالت“ پیدا ہوگی۔ اور ”قوت غضبی کی ترتیب و تہذیب“ سے ”شجاعت“ اور قوتِ شہوی کی تہذیب“ سے ”عفت“ عالمِ وجود میں آئے گی پس اس تقریر کی بنا پر عدالت، قوتِ عملی کے کمال کا نام ہے نہ کہ قوتِ عملی کے۔

لیکن علماء اخلاق اس مسئلہ کی تقریر ایک دوسرے طریقے سے بھی کرتے ہیں۔ لڑتے ہیں نفسِ انسانی میں تین قوتیں متضاد موجود ہیں اور ”نفس“ جس قوت کا ارادہ کرتا ہے اسی کے مطابق اکتار دیا ہوتا رہتے رہتے ہیں۔ اور حیب ان میں سے ایک غالب آجاتی ہے تو بلاشبہ دوسری مغلوب یا مفقود ہو جاتی ہے۔ تفصیل حسبِ ذیل ہے (۱) قوتِ عاطفہ۔ اس کو ”نفسِ شہوی“ اور ”نفسِ مطمئنہ“ بھی کہتے ہیں یہ حقایق امور میں فکر و نظر کے شوق، اور فکر و تخیل کا مبدع بنتی ہے۔

(۲) قوتِ غضبی۔ اس کو ”نفسِ شجاعتی“ اور ”نفسِ لڑائی“ بھی کہتے ہیں، اور یہ غضب و دلیری، ہولناکیوں پر اقدام، اور سرِ بلندی و تسلط کے شوق کا مبدع ہے۔

(۳) قوتِ شہوی۔ اس کا نام ”نفسِ ہستی“ اور ”نفسِ امارہ“ بھی ہے اور یہ شہوتِ طلب غذا و دراصل و شرب اور نکاح کے ذریعہ حصولِ لذت کا شوق جیسے امور کا مبدع ہے پس ان ہی قوتوں کی شمار کے اعتبار سے نفس کے فضائل کی تعداد کا اندازہ کرنا چاہیے

اس لیے کہ اگر نفسِ ناطقہ کی حرکت اعتدال پر ہو اور اس میں معارفِ معلوم یعنی علم کے اکتساب کا شوق بھی پایا جاتا ہو تو اس حرکت سے ”علم“ حاصل ہوتا ہے اور اس کے تابع ہو کر ”حکمت“ حاصل ہوتی ہے، اور جب نفسِ سہمی کی حرکت اعتدال پر ہوتی ہے اور نفسِ ملکونی کی تابع بن جاتی ہے اور قوتِ عاقلہ نے جو بھی اس کا حصہ مقرر کر دیا ہے اس پر قانع رہتی ہے تو اس حرکت سے ”فضیلتِ علم“ پیدا ہوتی اور اس کے تابع ہو کر شجاعت و جود میں آتی ہے اور جب نفسِ سہمی کی حرکت میں اعتدال پیدا ہو جاتا ہے اور وہ عاقلہ کی فرمانبرداری ہو کر اپنے حصہ پر قانع ہو جاتی ہے تو اس حرکت سے ”فضیلتِ جود“ پیدا ہوتی ہے اور اس کے نتیجے میں ”سخاوت“ پیدا ہوتی ہے۔

اور جب یہ تینوں فضائل حاصل، اور باہم یکدگر وابستہ ہو جائیں تو ان تینوں کی ترکیب سے ایک ایسا مزاج پیدا ہو جاتا ہے جو ان تمام فضائل سے بالاتر ہو کر درجہ کمال حاصل کر لیتا ہے اور اس فضیلت کا نام ”عدالت“ (عدل) ہے اور امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ، فرماتے ہیں۔

اس بحث میں چار امور قابلِ لحاظ ہیں۔

۱۔ اعلیٰ جمیل۔ یعنی اچھے اور برے افعال کا عمل (۲) قدرت۔ یعنی اُس کے کرنے نہ کرنے پر قادر ہونا۔ (۳) معرفت۔ یعنی اُس کے اچھے یا بُرے ہونے کو پہچاننا (۴) نفس کی وہ ہیئت و صورت جس سے دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میں میلان ہو سکے اور اس کی بدولت دونوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا آسان ہو جائے لیکن پہلی بات یعنی نفسِ عمل ”خلق“ نہیں کہلا یا جاسکتا اس لیے ایک شخص کو ایسا

ہو سکتا ہے کہ وہ خلقِ سخاوت رکھتا ہو لیکن غریب ہونے یا کسی اور سبب کے پیش آجانے سے ”مالِ خرچ کرے سے محروم ہو۔ یا اُس کے برعکس صفتِ نحل تو اُس میں موجود ہو مگر وہ رباع و نمود کی خاطر سخی کی طرح خوب خرچ کرتا رہتا ہو اور نہ قدرت کا نام خلق ہو سکتا ہے اس لئے کہ قدرت کی نسبت تو دینے اور نہ دینے دونوں کی جانب کیساں ہے۔ وہ انسان ہے اور انسان ان دونوں باتوں پر قادر ہے تو پھر یہ قدرت کس طرح خلق بن سکتی ہے۔

اور صرف معرفت کا نام بھی خلق نہیں ہے اس لیے کہ معرفت کی نسبت اچھے اور برے دونوں قسم کے اخلاق و صفات پر ہوتی ہے۔ بلکہ خلق اُس چوتھی صورت کا نام ہے جس کو ”سینٹ“ کہا جاتا ہے اور جو نفس کو اس قابل بناتی ہے کہ اُس سے عطا و بخشش، یا نکل و کجوسی صادر ہو اور جس طرح ”چہرہ کا حسن“ ناک، رخسار اور ہونٹوں کے بغیر صرف آنکھوں کی خوبصورتی ہی سے کامل نہیں ہو سکتا اسی طرح ”باطن کا حسن“ بھی ان چار اركان کے بغیر کامل و مکمل نہیں ہو سکتا، اور جب ان سب کے اختلاط سے اعتدال و تناسب کے مطابق مزاج پیدا ہو جاتا ہے تو پھر ”حسن خلق“ وجود میں آ جاتا ہے۔

اور امامِ راعی نے اس فرق کو اس طرح ادا کیا ہے۔

طبیعت اور غریزہ نفس کی ایسی قوت کا نام ہے جس میں تغیر و تبدل ناممکن ہے اور شمیئہ اور حیثیہ اس حالت کو کہتے ہیں کہ جس پر غریزہ قائم ہے اور غالب حالات میں یہی تغیر کو قبول نہیں کرتی۔

اور خلق بہت سے معنی میں استعمال ہوتا ہے گاہے قوتِ غریزہ کے معنی میں بولا

جانا ہے۔ حدیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں ہے

فَمِنْ رِزْقِ اللَّهِ مَنْ يَخْلُقُ وَيَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى بِإِذْنِهِ، طَبِيعَتِ، رِزْقِ
وَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ اور موت کے معاملہ کو مکمل کر چکا۔

اور کبھی ایسی انسانی حالت کو کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے انسان اس قابل ہو جائے
کہ وہ ایک کام پر اقدام کر سکے اور دوسرے سے باز رہ سکے۔ مثلاً جس انسان
کے مزاج میں حدت اور تیزی ہوتی ہے اُس کو کہتے ہیں ”انہ خلیق بالغضب“
یہ نوعہ کے لئے ہی ہیں اور اسی ترہیف کے مطابق تمام حیوانات کی ذاتی خصوصیات
کے لئے لفظ خلیق کو استعمال کرتے ہیں مثلاً شیر کے لئے بہادری، خرگوش کے لئے
زدلی اور لڑائی کے لئے مکاری کے ادھان کو اُن کا خَلْق کہتے ہیں۔

اور کبھی خَلْق کو خلافِ بطنی ملائمت سے افذ کرتے ہیں۔ اور اس معنی کے لحاظ سے
خَلْق اُس کیفیت کا نام ہے جس پر انسان اپنے قویٰ میں سے بعض قوتوں پر
عادت کے ذریعہ سے مستقل اور قائم ہو جاتے۔

پس اس اعتبار سے ”خَلْق“ نفس کی اس کیفیت پر بولا جاتا ہے جس سے
افعالِ خیرِ فکر و تدبیر کے صادر ہوتے ہیں اور کبھی اُن افعال ہی پر اُس کا اطلاق
ہوتا ہے جو کیفیت کے ذریعہ صادر ہوتے ہیں۔

اور اس اصول پر کبھی وہ فعل، اور سہیئت دونوں پر یکساں بولا جاتا ہے جیسے
عفت، عدالت، شجاعت وغیرہ میں۔

اور کبھی سہیئت کا ایک نام ہوتا ہے اور فعل کا دوسرا نام جیسے جو دو سخا یہاں سخا

لے ملاستہ زمین کو گھس گھس کر ہموار اور چمکانا کرنے کو کہتے ہیں

کا تو مثبت کیفیت پر اطلاق ہوتا ہے اور جو کچھ اُس فعل پر جو اس کیفیت سے
صادر ہوا اور "عادت" فعل یا انفعال کی اس تکرار کا نام ہے جس سے خلق تکمیل
پاتا ہے اور عادت کا صرف یہی کام ہے کہ وہ انسان کی قوت کو تعلیم میں لے
آئے مگر حیثیت و خلقت کے خلاف انسان میں سمجھت یا طبیعت کا متغیر کر دینا
عادت کے دائرہ سے باہر اور قطعاً محال ہے۔ اس لیے کہ طبیعت کا خالق تو
خالق کائنات عزوجل ہے اور عادت مخلوق کا اپنا فعل ہے اور یہ کیسے ممکن ہے
کہ خالق کے فعل کو مخلوق بدل دے البتہ لمبا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ عادت مختلف
اثرات سے متاثر ہو کر ایسی قوی اور مضبوط ہو جاتی ہے کہ اس کو کبھی سمجھت یا طبیعت
ہی کہنے لگتے ہیں اسی بناء پر یہ مقولہ مشہور ہے "العادة طبیعة ثابدة" عادت دوسری طبیعت،

خیر، سعادت، فضیلت، منفعت اور اُن کے باہم امتیاز

یہ پارہ امور میں جو اپنے خالق کے لحاظ سے جُدا جُدا حقیقت ہیں، اور اُن کے باہم امتیاز کا
مردود قائم ہیں ان میں سب سے بلند مقام "خیر" کا ہے۔ اس لئے کہ "خیر مطلق" خود اپنی ذات
اور حقیقت کے اعتبار سے مقصود ہے اور اس کے علاوہ جو شے بھی مطلوب و مقصود ہے وہ
صرف اس لئے کہ اُس میں "خیر" ہے۔

دنیا کا ہر عقلمند خیر استثناء اگر کسی شے کا شائق اور عاشق ہے تو وہ یہی خیر ہے حتیٰ
کہ بعض کو ناہ نظر "خیر" کو اس لئے کہ گزرتے ہیں کہ اُن کی نگاہ میں وہ "خیر" نظر آتی ہے۔

فاستبقوا الخیرات (رقیۃ) پس کوشش کر۔ خیر و نلاح

میں آگے بڑھ نکلنے کی۔

اولئک لیسارعون فی الخیرات وہ خیر و نلاح کیلئے دوڑ کرتے ہیں اور وہ

دھم لھا سابقون (مومنون) انکے بارہ میں آگے بڑھ جانے والوں میں

اور فضائل میں اس خطاط سے محفوظ رکھنے کے لئے ارشاد ہے >

ولا تزلزلوا علی اعدائکم فتقلبوا اور اپنی اڑیوں کے بل واپس نہ ہو کہ متجرب

خاصہ میں۔ (مائتہ) میں نقصان و خسارہ لے کر واپس ہو۔

ولا تکنوا کالذی نقصت غن لہا اور تم ان کی طرح نہ ہو جاؤ جنہوں نے سموت

من بعد قوۃ انکاتا (نخل) کو مضبوط پٹینے کے بعد اپنی اُمٹیا کو اُدھیر ڈالا۔

ان الذین اسرنا علی اعدائکم بلا شبہ جو لوگ اڑیوں کے بل ایسی حالت

من بعد ماتین لہم لہدیٰ میں واپس ہو گئے کہ ہدایت اُن پر واضح

الشیطان متول لہم و اعلیٰ لہم ہو چکی تھی تو دراصل شیطان نے اُن کو گھسلا

لیا اور اُن کو (غلط) اُمید و نہیں مبتلا کر دیا (صحیح)

پھر یہ بھی واضح رہے کہ فضائل کے ارتقائی درجات بھی چار ہیں اور اس خطاطی مراتب بھی چار ہیں۔

ان ارتقائی درجات میں سے اگر انسان، برائیوں، بداخلاقیوں، اور گناہوں سے باز

رہے کئے ہوئے پر نادم ہو، اور آئندہ نہ کرنے پر عزم مصمم رکھتا ہو، تو یہ پہلا درجہ ہے اور اس

درجہ کے حامل کو ”مطہ“ اور ”نائب“ کہتے ہیں۔

اور اگر مقررہ عبادات و طاعات کا پابند اور حقوق اللہ اور حقوق العباد میں اخلاق پر کیا

کا حامل، اور بقدر وسعت اُن میں سبقت کمان ہو تو یہ دوسرا درجہ ہے اور اسکے اہل کو ”صالح“ کہتی ہیں

اور اگر شہوات پر ضبط کے ذریعہ حسناات و خیرات اُس کی طبیعت ثانیہ بن گئے ہوں
اور نبات و اعمالِ بد سے فطری نفرت پیدا ہو گئی ہو تو یہ تیسرا درجہ ہے اور اس کے صاحب کو
”شہید“ کہا جاتا ہے

اور اگر ان ہر سہ منازل کی مجموعی حالت و کیفیت، معراجِ کمال کے اُس درجہ کو پہنچ چکی
ہو کہ انسان تمام نیک و بد کیلئے خدائے تعالیٰ کی مرضیات میں غرق اور اخلاقِ حسنہ ملکاتِ فاضلہ
کے ساتھ متصف ہو چکا ہو، اور اُس کا ہر حرکت و سکون مشیتِ الہی کے تابع ہو کر راضی برضا
الہی کی حد تک پہنچ گیا ہو تو اس درجہ کے حامل کو ”صدیق“ کا لقب ملتا ہے۔ چنانچہ قرآنِ عزیز
کی اس آیت میں ان ہی درجات کا ذکر کیا گیا ہے۔

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ
مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ
الْبَنِينَ وَالصَّالِحِينَ وَالشُّهَدَاءِ
وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا
اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے
پس یہی وہ لوگ ہیں جو ان کے ساتھ ہونگے
یعنی بر اللہ تعالیٰ نے اپنا انعام و اکرام کیا ہے
اور وہ بنی، صدیق، شہید اور صالحین ہیں
(النساء) اور یہ اچھے رفیق ہیں۔

اسی طرح اس خطِ افضا میں اگر اعمالِ خیر کے بارہ میں کمال اورستی نے جگہ لے لی ہے
اور وہ حصولِ خیرات سے باز رہتا ہے۔ تو اس درجہ کا نام ”زین“ ہے۔

فَمَا زَاخِرُوا إِذَا غُلِبُوا بَعْدَ مَا
نُصِرُوا وَاللَّهُ تَعَالَىٰ
مَعَهُمْ
(صف) نے ان کے دلوں میں کجی ڈال دی۔

اور اگر خیر کے لئے وسعتِ نظر مقفود ہو جائے اور بد عملی تک فحشیت پہنچ جائے تو اس کا نام

”رین“ ہے۔

کَلَّا بَلْ سَمِیْعًا عَلٰی قُلُوْبِهِمْ مَا کَانُوْا
 یَکْسِبُوْنَ (التطفف) دلوں پر بدی کا رنگ پڑھ گیا ہے۔
 اور اگر صورت حال اس حد تک پہنچ جائے کہ باطل پر اقدام کر کے اسکو حق ظاہر کرنے
 لگے اور باطل پرستی کی حمایت پراڑ جائے تو یہ بد قسارتِ قلب ہے۔
 ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُکُمْ مِّنْۢ بَعْدِۤ اٰلَکُمْ پھر اس کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے
 فَحٰی کَیْۤیٰ اَیُّوْا شٰدَ قَسُوْۤہِ (بقرہ) ہیں بھڑکی مانند ہیں یا اس سے بھی زیادہ سخت
 اور آخری درجہ یہ ہے کہ باطل میں پورا پورا انہماک ہو جائے، اُسکو پسندیدہ اور مرغوب سمجھنے
 لگے، اور دوسروں کو کبھی ترغیب دے اور اُس سے محبت پیدا کر کے تو اُس کا نام ”ختم“
 (مہر) ہے گویا اُس کے دل پر مہر لگ جاتی ہے۔ اسی کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے۔
 خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ عَلٰی سَمْعِهِمْ اللّٰہ تعالیٰ نے اُن کے دلوں پر مہر لگا دی جو
 عَلٰیۤ اَبْصَارِهِمْ خُتِمَ اور اُن کے کانوں اور آنکھوں پر پردے
 (بقرہ) پڑ گئے ہیں۔
 اِھْمَ عَلٰی قُلُوْبِ اَیۡھَالِہَا (محمد) کیا اُن کے دلوں پر نقل لگے ہیں؟
 پس بد اخلاقی اور عصیان کا پہلا درجہ کسب ہے اور اُس کا نتیجہ زین اور دوسرا درجہ غیاد
 ہے اور اس کا نتیجہ برین اور تیسرا درجہ قناعت ہے اور اُس کا نتیجہ قسارت اور چوتھا درجہ
 انہماک ہے اور اس کا نتیجہ ختم و افعال۔
 بہر حال حسنات اور کربانہ اخلاق کے درجات کمال میں، نبوت کے بعد ”لَقِیۡتِ“
 کا درجہ ہے۔ اور شیات و بد اخلاقی کی حد کمال ”ختمِ قلب“ ہے۔

فضائل

فضائل کی اساس | فضائل کی بنیاد حسب ذیل چار امور پر ہے

(۱) حکمت (۲) شجاعت (۳) عفت (۴) عدل

حکمت - نفس کی اس حالت کا نام ہے جس کے ذریعہ سے وہ تمام اختیاری امور میں خطا و صواب کے درمیان تمیز کرتا ہے۔ اور

عدل - نفس کی اس قوت و حالت کو کہتے ہیں جس سے غضب و شہوت کو صحیح تدبیر کی زنجیروں میں جکڑا جائے اور حسب تقاضائے حکمت و عقل استعمال میں لایا جائے۔ اور

شجاعت - قوت غضب کے بروئے کار آنے نہ آنے میں عقل کے تابع ہونے کا نام ہے۔ اور عفت - قوت شہوت کا عقل و شرع کے زیر تربیت و زیر فرمان ہو کر مہذب و درست کار ہونے کا نام ہے۔

اور میزان العمل میں امام غزالی نے تصریح کی ہے کہ حکمت، قوت عقلیہ کی فضیلت ہے اور عفت قوت شہوانیہ کی فضیلت، اور عدل، ان تمام قوتوں کے ضروری ترتیب کے مطابق وجود پذیر ہونے کا نام ہے گویا وہ مجموعہ فضائل ہے نہ کہ ایک جزئی فضیلت۔

امام کی رائے میں۔ ان اصول سے جو فروغ پیدا ہوتی ہیں ان کی ترتیب اس طرح کجا سکتی ہے حکمت و عقل کے اعتدال سے۔ حسن تدبیر، دیکھا دیکھ، باریک بینی، صحیح انجالی، دقیق اعمال اور پوشیدہ آفات نفس میں تیز فہمی، جیسے اخلاق پیدا ہوتے ہیں۔ اور

شجاعت سے۔ کرم، سجدت، شہامت، کسر نفسی، برداشت، بردباری، استقامت،

کظم غیظ، ضبط، اور محبت، جیسے اخلاق وجود پذیر ہوتے ہیں۔ اور

عفت سے۔ سخاوت، سیار، صبر، درگزر، پاکیزگی، مسامحت، انزانت، اور قناعت، جیسے اخلاق نشوونما پاتے ہیں۔

اور عدل چونکہ مجموعہ فضائل کا نام ہے اس لئے ہر سہ اصولی فضائل کی فروع خود اس کی اپنی فروع ہیں۔

ان ہی فضائل کی طرف قرآن عزیز کی اس آیت میں اشارہ ہے۔

انما المؤمنون الذين آمنوا بالله
ورسوله ثم لم يرتدوا وجاهدوا
بما موالهم وانفسهم في سبيل الله
اولئك هم الصلحون (مہجرات) جہاد کیا، یہی سچے ہیں۔

پس اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانے کا نام قوتِ یقین ہے جو قوتِ عقل کا ثمرہ اور حرکت کا نتیجہ ہے۔ مالی مجاہدہ کو سخاوت کہتے ہیں جو قوتِ شہوت میں غلبہ پیدا کرتی ہے اور عفت اسی کا پل ہے اور مجاہدہ نفس، شجاعت کا دوسرا نام ہے جو قوتِ غضب کے استعمال کو عقل کے زیر اثر اور حد اعتدال پر لانے کے معانی پر رضی اللہ عنہم کی حدیث کی یہ آیت اسی کو واضح کرتی ہے۔

اشد اعلى الكفار من جماع منيهم
امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) کے نزدیک بھی حقیقی دشمن اعلیٰ تک انسان کی رسائی ممکن ہے فرماتے ہیں۔

جو شخص ان اخلاق کے تمام شعبوں کا حامل ہو اور ان میں صاحبِ کمال بن جائے وہ اس کا مستحق ہے کہ مخلوق کا مقدس بنے اور تمام اعمال و افعال میں اس کی پیروی کی جائے

گویا وہ ”ملکوتی پیشوا“ ہے اور جو شخص ان اخلاق سے یکسر خالی ہو اور انکی اصلاح کا حامل نہ ہو اس کا خدا کی کائنات اور اس کی مخلوقات سے خارج اور زائد ہو جانا ہی بہتر ہے۔
امام نے شاہ صاحب کی طرح یہ بھی تصریح کی ہے کہ اخلاق کی ”مثیل اعلیٰ“ کا آخری درجہ نبوت کا درجہ ہے، جو اخلاق کے کمالات کے بعد خدائے برتر کی موصیبت اور عطا سے نصیب ہوتا ہے۔

من یطع الله والمرسول فاولئك
مع الذين انعم الله عليهم من
النبیین والصلحین والشهداء
والصلحین وحسن اولئک من فیکما
انما ہوا ہے اور وہ انبیاء، صلحین، شہداء
والصلحین وحسن اولئک من فیکما
انما ہوا ہے اور یہ سب بہت اچھے نیک ہیں

فضائل کے اقسام | فضائل کی ابتدائی تسمیں دو ہیں، ایجابی اور سلبی

نفس انسانی میں ایسی قوت اور ایسے ملک کا قیام و وسوسہ، جو حسن عمل کا باعث بنے
فضیلت ایجابی ہے اور جو سویر عمل سے باز رکھے کا باعث ہو فضیلت سلبی ہے۔
مثلاً ”امید“ ایجابی فضیلت ہے اس لئے کہ جو زندگی کی شاہراہ پر گامزن ہو یہ اس
کو عمل پر آمادہ کرتی اور ابھارتی ہے اور ”زہد“ سلبی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ انسان کو حد
سے متجاوز لذائذ سے باز رکھتی، اور سادہ زندگی پر راضی رہنے کی ترغیب دیتی ہے۔
گذشتہ مباحث میں فضائل کی ایک دوسری تقسیم بھی کی گئی ہے یعنی انفرادی
فضائل اور اجتماعی فضائل۔

مثلاً نفاعت۔ انفرادی فضیلت ہے جس کا اثر انسان کی اپنی ذات تک ہی
محدود رہتا ہے اور امانت۔ اجتماعی فضیلت ہے اس لئے کہ وہ جیب ہی روٹنا ہوتی ہے کہ

انسان دوسروں کے ساتھ معاملات میں حصّہ لے۔

بعض علماء اخلاق کا یہ خیال ہے کہ امام غزالی کا مرکز توجہ صرف اخلاقی فرد ہی ہے اور اخلاق اجتماعیہ کی تعلیم سے اُن کی تصانیف خالی ہیں۔

مگر امام کی تعلیم اخلاق پر وقت نظر کے بعد یہ اعتراض صحیح نہیں رہتا اس لئے کہ احیاء علوم الدین میں آفاتِ عزلت کے باب میں امام نے تصریح کی ہے۔

یہ واضح رہے کہ دینی اور دنیوی مقاصد میں وہ مقاصد بھی ہیں جو دوسروں کے ساتھ تعلقات پر قائم ہیں۔ اور دوسروں کے ساتھ اخلاط و تعادل کے بغیر اُن کا وجود ناممکن ہے لہذا جو امور باہمی اشتراک و اخلاط سے انجام پاتے ہیں وہ عزلت و گوشہ نشینی میں ممکن الحصول رہتے ہیں، اور انسان میں ان کا فقدان آفاتِ عزلت میں سے کہلاتا ہے اس لئے باہمی اخلاط و تعادل کے فوائد ان کے اسرار و حکم اور اسباب پر بھی توجہ کرنی ضروری ہے۔ مثلاً تعلیم و تعلم، نفع و انتفاع، ادب و نادیب، باہمی مروت و اخوت، اجرد ثواب کا حصول اور قیام حقوق کے ذریعہ دوسروں پر اس کا فیضان، تواضع و حصول تجرّبہ، مشاہدہ احوال و حصول عبرت وغیرہ جیسے اخلاق، یہ سب اخلاطِ باہمی کے فوائد میں سے ہیں اور ہم اس لئے اُن کو تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

نیز عدل، اجتنابِ ظلم، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، اور احسان، وغیرہ جیسے اخلاق کو مستقل ابواب میں تفصیل کے ساتھ بیان کرنا اس امر کی شہادت ہے کہ امام کی نظر ”اخلاقی اجتماعی کی تعلیم سے“ نا آشنا نہیں بلکہ انسانی حیات کے کمال کے لئے وہ اسکو بھی بہت اہم جگہ دیتی ہیں۔ فارابی کا نظریہ سعادت اور فارابی اپنے فلسفی رجحانات کے پیش نظر سعادت کی حقیقت

اس طرح بیان کرتا ہے۔

نفس انسانی، اگر اپنے وجود میں کمال کے اُس درجہ کو پہنچ جائے کہ اُس کو اپنے تمام
میں مادہ کی بالکل احتیاج باقی نہ رہے بلکہ یہ کیفیت پیدا ہو جائے کہ ان تمام اشیاء میں بھی
موجود رہے جو اجسام سے آلودہ ہیں اور اُن جو اہر میں بھی پایا جائے جو مادہ سے محروم
اور خالی ہیں، اور اُس کی یہ کمالی کیفیت دائم قائم ہو تو اُس کمال کا نام ”سعادت“
ہے سعادت کا یہ درجہ ”افعالِ ارادیہ“ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے ان میں سے بعض افعال
نفسیاتی اور فکری ہوں گے اور بعض مادی و جسمانی، لیکن یہ حصول ان افعال کے اتفاقی
طور پر وجود میں آجائے سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ خاص ہیئت و صورت اور ملکاتِ خصوصی
کے ساتھ مشروط ہو کر ہو سکتا ہے۔

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ بعض افعالِ ارادیہ خود سعادت کی راہ میں حائل ہیں، اور
یہ ظاہر ہے کہ سعادت بذاتہ ”خیر مطلوب“ ہے۔ اس لئے اس کے حاصل کرنے کا یہ مطلب
نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت کے ساتھ اس لئے مقید کی گئی ہے کہ اُس کے واسطے سے ہمیں کوئی
دوسری شے ”مطلوب“ ہے کیونکہ اس کے بعد کوئی ایسا مرتبہ باقی ہی نہیں رہتا کہ انسان اُس کا مطالبہ
لہذا اس کے حصول کے لئے ایسے افعالِ ارادیہ کی ضرورت ہوتی ہے جو سعادت تک
پہنچانے میں ممد و معاون ہوں۔ ان افعال کا نام ”افعالِ جمیلہ“ ہے اور جن خاص ہیئت و کیفیت
کے ذریعہ یہ افعالِ جمیلہ صادر ہوتے ہیں اُن کا نام ”فضائل“ ہے یہ فضائل خود بھی ”خیر“ ہیں اور
اپنے سے بلند ”خیر“ یعنی ”سعادت“ کے حصول کا ذریعہ بھی ہیں۔

اور جو افعال ”سعادت“ کے حصول کے لئے سدا رہتے ہیں اُن کا نام ”افعالِ قبیحہ“
ہے اور جن کیفیات و ہیئات سے اُن کا صدور ہوتا ہے وہ ”ذوائل“، ”ذخائل“، کہلاتی ہیں

پس انسان میں قوتِ غاذیہ "بدن" کی خدمت گزار ہے اور قوائے حاسہ و تخلیل "بدن" کے بھی خادم ہیں اور قوتِ ناطقہ کے بھی، بلکہ قوتِ غاذیہ، حاسہ اور تخلیل کی "خدمت" بدن کا اصل مدعا "قوتِ ناطقہ" کی خدمت ہی ہوتا ہے اس لئے کہ قوتِ ناطقہ کا پہلا قوام بدن ہی کے ساتھ وابستہ ہے اور قوتِ ناطقہ کی دقتیں میں عملی اور نظری اور قوتِ عملی، قوتِ نظری کی خادم ہے اور قوتِ نظری کا کمال یہ ہے کہ وہ انسان کو سعادت تک پہنچا دیتی ہے۔ ان

ابن رشد کا بھی قریب قریب یہی مذہب ہے۔ اور امام غزالی کی طرح وہ بھی اس کا قائل ہے کہ اخلاق میں تربیت و تعلیم اور ماحول کے اثرات سے تبدیلی ممکن ہے بلکہ واقع ہے اور یہ کہ اخلاق میں حصولِ سعادت کے مختلف مدارج ہیں۔

ابن مسکویہ کا نظریہ اور ابن مسکویہ نے اپنی کتاب "تہذیب الاخلاق میں مسئلہ سعادت پر تفصیلی بحث کی ہے اور کافی شرح و بسط کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کا ایک ضروری حصہ درج ذیل ہے۔

ارسطو کے نزدیک سعادت کی پانچ قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق صحتِ بدن سے ہے اور یہ اعتدالی مزاج سے حاصل ہوتی ہے۔ دوسری کا تعلق دولت و رفقا و غیروہ سے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان میں یہ صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ مان کو صحیح مصرف میں لائے، اور اصحابِ حاجات کے ساتھ حسنِ سلوک کرے تاکہ ان ضرورت اور مستحقین اس کے ساتھ محبت و مودت کرنے لگیں اور اس طرح کثرت سے اُس کے دوست اور رفیق بن جائیں۔

تیسری کا تعلق لوگوں کے ساتھ حسنِ سلوک سے ہے اور اس کی بدولت یہ وصف

لے تا بیخ فلاسفۃ الاسلام عن محمد ام

لے تا بیخ فلاسفۃ الاسلام عن محمد ام

اس میں طبیعت ثانیہ بننا ہے اور اس طرح وہ لوگوں میں مقبول و ممدوح بنتا، اور اپنی احسان و بھلائی کی داد حاصل کرتا ہے۔

چوتھی قسم کا واسطہ مندرجہ بالا اقسام میں ثابت قدم اور مضبوط رہنے سے ہے، اگر وہ ان امور میں کامیاب ہو جاتا، اور کامل دکن بن جاتا ہے تو سعادت کا یہ بھی ایک درجہ ہے پانچویں قسم یہ ہے کہ وہ شخص دین و دنیا دونوں کے معاملہ میں عمدہ رائے صحیح کرے، صاف اور سلیم اعتقادات کا حامل ہو۔

پس جس شخص میں یہ تمام اقسام جمع ہو جائیں وہ ”سعید کامل“ اور سعادت کے آخری درجہ پر ہے اور جس شخص کو ان اقسام میں سے کسی خاص قسم سے یا مختلف اقسام میں سے کچھ حصہ ملا ہے وہ اسی نسبت کے اعتبار سے ”سعید“ ہے

اور اس سطوح سے پہلے۔ فقر، غنا، غورث، اور افلاطون وغیرہ اس کے قائل تھے کہ سعادت اور فضائل فقط ”نفس“ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسی لئے جب انھوں نے فضائل کی تفصیل بیان کی تو سب کو قومی نفس ہی سے متعلق رکھا، مثلاً حکمت، شجاعت، عفت، عدالت،

ان کا قول ہے کہ سعادت کے لئے نفس کے ان قومی کاموں کا کافی ہے وہ بدن یا خارج از بدن کے فضائل کی محتاج نہیں ہے کیونکہ اگر انسان میں مذکورہ بالا فضائل موجود ہوں تو بیمار یا لنگرا، یا اندھا ہونا، یا کسی عضو کا بالکل نہ ہونا..... اس کے حصول سعادت پر مطلق اثر انداز نہیں ہو سکتے، اسی طرح، افلاس، فقر، اور اس قسم کے امور سے بھی اس میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ رواقی، بدین، انسانی کو ”انسان“ کا جزو مانتے ہیں اس لئے وہ انسانی سعادت کو سعادت بدنی، اور خارج از بدن کے بغیر ناقص تسلیم کرتے ہیں۔

فلاسفہ کی ان دو رویوں کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان دونوں پر صحیح ماحکم کریں

اور ایک جامع رائے پیش کریں۔

انسان، درحقیقت دو فضیلتوں کا مجموعہ ہے۔

(۱) روحانی فضیلت ————— اور ————— (۲) جسمانی فضیلت

روحانی فضیلت اُس کا نام ہے جو پاک روحوں "یعنی عالم روحانیات کے اوصاف" کیساتھ مناسبت و تعلق رکھتی ہو اور جسمانی فضیلت کا تعلق حیوانی اوصاف سے ہے۔

انسان حیوانی فضیلت کی وجہ سے اس عالم سفلی میں چند روزہ مدت کے لئے مقیم ہے تاکہ وہ اپنی اس "خیر" کو تہذیب و ترتیب، اصلاح و تربیت، اور نظم و انتظام کے ذریعہ سے "کمال" تک پہنچائے، اور عالم علوی کے مناسب حال بنا کر اُسی جانب منتقل ہو جائے، اور وہاں ابدی و سرمدی حیات حاصل کرے۔

عالم سفلی، اور عالم علوی سے ہماری مراد عالم محسوسات کا اعلیٰ مقام یا ادنیٰ مقام نہیں ہے بلکہ عالم محسوسات کا خواہ کتنا ہی بلند مقام کیوں نہ ہو ہمارے مقصد کے اعتبار سے وہ سفلی ہے، اور عالم مجرد و منقول کا ہر درجہ عالم علوی ہے۔

بہر حال جب ان ہر درجہ کے محبوب کا نام "انسان" ہے تو ضروری ہے کہ انسان جب ہی صحیح معنی میں سعادت حاصل کر سکتا ہے کہ ان دونوں فضائل کا ایک ساتھ حال ہو پس انسان جب عالم سفلی کی سعادتوں سے متصف ہوتا ہے اور ان مناسب احوال کے اعتبار سے "سعید" کہلانے لگتا ہے تو پھر وہ ان مقدس احوال و متعلقات کی طرف غور کرنا، اُن سے بحث کرنا اور عالم سفلی کی صحبت احوال کے ذریعہ سے قدرتِ الہیہ کا شائق بننا، اور دلائل حکمتِ بالغہ پر نظر کرتے ہوئے اُن تک پہنچنے کی سعی کرتا ہے اور اس طرح عالم علوی کے درجات کو حاصل کرنے لگتا ہے تاکہ اُس کے بڑے سے بڑے اور انتہائی درجہ کو حاصل کر لیتا ہے۔

سعادت کا وہ آخری درجہ ”جو کسب و کتساب اور قوتِ عمل سے حاصل ہو سکتا ہے“
یہ ہے کہ انسان کے تمام افعال ”افعالِ الہیہ“ بن جائیں اور یہ خالص خیر کا درجہ ہے یعنی اُس کی تمام
مرضیات قنّا ہو کر مرضیاتِ الہی کے اس طرح تابع ہو جائیں کہ اُس کے اپنی مرضی کے کوئی معنی ہی
نہ رہیں جو کچھ ہو ”خدا کی مرضی“ ہی ہو اور جب وہ اس ”خیرِ محض“ کے درجہ پر پہنچ جائے گا تو پھر
اس کی یہ کیفیت ہو جائے گی کہ اُس کا کوئی عمل اس ایک غرض کے علاوہ کہ خود وہ عمل بذاتہ
مقصود ہے اور کسی غرض و غایت کا پابند نہیں رہے گا۔ اور یہی درجہ مقصود و مطلوب ہے الخ
اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ”سعید و نانا“ کامل السعادت جب ہی ہو سکتا ہے کہ ذہن
قوی کا مالک ہو، صاحبِ ذکا و عقل اور صحیح تمیز کا حامل ہو۔ ایسی حالت میں تمام موجودات
کے حقائق اس پر روشن ہو جائیں گے اور علم کے مطابق عمل کے نفاذ پر اُس کی غریبت بلند ہو جائے گی
اور پھر اُس کے علم و عمل کی یہ مطابقت ہمیشہ کے لئے ثابت و قائم ہو جائے گی۔

نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ جس طرح علم و نظر، عمل پر مقدم ہے اسی طرح عمل کا ہر جز اپنے
متعلقہ علم و نظر سے موخر رہے گا اور کسی شے کا علم اور اس کی معرفت، جو مدتِ فکر اور قوتِ تمیز
کے درجات و مراتب ہی سے وابستہ ہے کیونکہ اس کے بغیر حق و صواب تک پہنچنا ناممکن ہے تو
اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ”معارف و علوم“ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جن کا صرف ”علم“ اور ”معرِ
فی“ ہی ضروری ہے اور یہاں علم و عمل کے درمیان اکائی کے سوائے دوئی موجود نہیں ہے اور دوسری
وہ جو ”علم“ سے جدا ”عمل“ بھی چاہتے ہیں لہذا اسی بنیاد پر ”حکمت“ کو بھی دو قسم پر مشتمل سمجھنا
چاہئے ایک علم و عمل کی وحدت کے ساتھ اور دوسری درجہ احتیاط کے ساتھ مثلاً معرفتِ کردگار
لہ تخلقوا باخلاق اللہ الحدیث۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے اخلاق کو خدا کے تعالیٰ کے
اخلاق کے سانچے میں ڈھال لو۔
تہذیب الاخلاق صفحہ ۶۴ تا ۱۰۴

اور اس کی توحید اور واحد و قدیم ہونے کا عرفان صحیح کہ یہاں علم سے علیحدہ کوئی عمل موجود نہیں ہے
یا مثلاً اخلاقِ حسنہ اور سیرتِ جمیلہ، اور کردارِ سعید کا حصول کہ یہاں جوہر و اصابت رائے
بھی ضروری اور اس کے مطابق مگر اس سے جدا عملِ حسن بھی ضروری اور اس حد تک ضروری
کہ عادتِ نائیب بن جائیے۔
علمِ اخلاق اور ابنِ قیمؒ | شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ نے اخلاق اور حصولِ سعادت پر
تعلیمِ قرآن کی روشنی میں جو تبصرہ فرمایا ہے وہ کبھی لائقِ مطالعہ ہے۔

فرماتے ہیں :-

دینِ اسلام "خلق" ہی کا دوسرا نام ہے اور "تصوف" کی حقیقت بھی "خلق" کے علاوہ
اور کچھ نہیں ہے۔ پس جو شخص جس قدر اخلاقی حسنہ کا مالک ہے اُسی قدر دین اور تصوف میں بھی بلند
ہے مشہور صوفی کتانی کا بھی یہی قول ہے۔

اس کے علاوہ خلقِ حسن کے بارہ میں علماءِ اخلاق کے مختلف اقوال پائے جاتے ہیں۔

۱) حسنِ خلق کی حقیقت، جو دو کرم کی بہتات، ایذا دہی سے پرہیز، اور ایذا و تکالیف
کی برداشت میں مضمر ہے (۲) حسنِ عمل پر ثبات، امددِ عملی سے پرہیز، حسنِ خلق کا مصدر ہیں۔
(۳) رذائل سے پاک اور فضائل سے مزین رہنے کا نام حسنِ خلق ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ حسنِ خلق کے چار ارکان ہیں اور اخلاقی فاضلہ کی بنیاد ان ہی پر قائم
و ثابت ہے۔

صبر عفت شجاعت عدل

صبر - انسان کو قوتِ برداشت، غصہ پر قابو، ایذا سے پرہیز عطا کرتا، جلد بازی و زور و

لہ السعاده لابن مسکویہ صفحہ ۷۴۸

رنجی سے محفوظ رکھتا، اور بردباری، سنجیدگی، اور نرمی کا خوگر بناتا ہے۔

عفت - رذائل اور قول و عمل میں قیاس، سے بچائی اور صفت حیا کا عادی بناتی ہے
(جو تمام بھلائیوں کا منبع ہے) اور فحش، بخل، کذب، غیبت اور خیاخوری سے دور رکھتی ہے۔
شجاعت - عزت نفس، بلند اخلاقی، اور بلند خصالی پیدا کرتی، اور فضل و کرم، سخاوت
اور انبار پر آمادہ رکھتی ہے اور بردباری، اور غیظ و غضب پر قابو بخشتی ہے۔

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔
ليس الشديد بل بالصبر ^{بل} انما الشدا ^{بل} بہادری، کشتی میں سمجھا دینے کا نام
الذي يملك نفسه عند الغضب نہیں ہے حقیقت میں بہادری وہ ہے جو
غصہ کے وقت نفس پر قابو پالے۔

حقیقی شجاعت اسی کا نام ہے کیونکہ یہ ایسے ”ملکہ“ کو کہتے ہیں جس سے انسان اپنے دشمن پر غلبہ
پانے کی قدرت رکھتا ہو۔ لیکن اس قدرت کے باوجود وہ قوت انتقام پر ضبط سے کام لیتا اور
عداوت کے مظاہرہ سے باز رہتا ہے۔

عدل - انسان کو اس کی اخلاقی زندگی میں اعتدال اور توسط بخشتا، اور ہر معاملہ میں
افراط و تفریط کے درمیان صحیح راہ پر قائم رکھتا ہے۔

”خلق“ افراط اور تفریط ^{مثلاً جو دو سجا، صفتِ عدل کی ایسی بخشش ہے جو بخل اور اسراف کی افراط}
کی درمیانی راہ ہے اور تفریط سے محفوظ اور درمیانی راہ ہے۔ اسی طرح حیا، ذلت و ظلم کی ^{درمیانی}
صفت ہے۔ اور شجاعت، نامردی اور تہور کی درمیانی صفت کا نام ہے اور ان سب کا منبع
یہی صفت ”عدل“ ہے جو اخلاقِ فاضلہ کے ہر سہ ارکان میں توسط اور اعتدالِ مزاج سے منصف
شہود پر آتی ہے۔

اخلاقِ کرمانی طبعِ رذائلِ اخلاق کا منبع بھی چار صفات ہیں جو اس عمارت کے چار ستون سمجھے جائیں۔

جہل ظلم شہوت غضب

جہل۔ اچھی شے کو بُری اور بُری کو اچھی کر کے دکھانا، اور ناقص کو کامل اور کامل کو ناقص

کی صورت میں ظاہر کرنا ہے۔

ظلم۔ نہر شے کو بے محل جگہ دینے کا خوگر بنانا ہے یعنی غضب کے موقع پر خوشنودی اور خوشنودی کے موقع پر عنید و غضب، سبیدگی کے موقع پر جہالت، سخاوت کے موقع پر بخل، بخل کے موقع پر سخاوت، ہمیشہ قدمی کے موقع پر خمود اور خمود کے موقع پر پیش قدمی، سختی کے موقع پر نرمی اور نرمی کے موقع پر سختی، عزت نفس کے موقع پر انکساری، اور انکساری کے موقع پر غرور، علیٰ ہذا القیاس شہوت۔ انسان کو حرص، بخل، نفسِ دُفجور، بسیار خوری، ذلت، دنارت، اور طبع کا خوگر بناتی ہے۔

غضب۔ غرور، کینہ، حسد، ظلم، اور حماقت جیسے ذلیل اوصاف کا عادی بنانا ہے اور اگر ان رذائلِ اخلاق میں سے کسی کبھی دو کو باہم ترکیب دیکھے تو مزید اخلاقی قبسم وجود میں آنے میں اور اگر غور سے دیکھا جائے تو اخلاقی سینہ کے ان چار رازگان کی بنیاد دو قواعدوں پر ہے (۱) نفسِ انسانی میں فراط و تفریط کی حد تک کمزوری پیدا ہو جانا (۲) یا افراط و تفریط کی حد تک قوت آ جانا۔

اگر نفس میں افراط کی حد تک صنف آگیا ہے تو ذلت، بخل، خست، کمینگی، پستی، حرص از جیسی برا خلائیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور اگر افراط کی حد تک قوت کا دخل ہو گیا ہے تو افس سے ظلم، غضب، رشتی، فحش، اور طیش جیسی برا خلائیاں وجود میں آتی ہیں اور ان میں سے جن دو برا خلائیاں

کو جمع کر دو تیسری بد اخلاقی وجود پذیر ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ ایک ہی انسان کے نفس میں بعض مرتبہ قوت اور ضعف دونوں جمع ہو جاتے ہیں اور دونوں حالتوں کا مظاہرہ ہوتا رہتا ہے اور اسی حالت میں وہ بیک وقت کمزور اور ضعیف کے سامنے شیر کی طرح شجاع نظر آتا ہے اور شجاع کے سامنے انتہائی ذلیل اور لپٹ دکھائی دیتا ہے۔

بہر حال جس طرح اخلاقی حمیدہ کے ازدواج سے عمدہ اخلاق کا سلسلہ توالد چلتا رہتا ہے اسی طرح اخلاقی ردیہ کے باہمی تعلق سے بُرے اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ نیز ہر وہ بُرے اخلاق کے درمیان یا یوں کہئے کہ ہر وصف میں افراط و تفریط کے درمیان «خلق حسن» پایا جاتا ہے۔ مثلاً تواضع، خلق حسن اور درمیانی راہ ہے اسلئے کہ اگر یہ صفت افراط کی جانب مائل ہو جائے تو ذلت و حقارت بن جائے اور اگر مائل بہ تفریط ہو جائے تو تکبر اور علو ہو جائے۔

انسان میں جو صفات مرکوز ہیں اور جو مختلف اخلاقی ذمہ کا گہوارہ بنتی ہیں کیا ان میں اصلاح کر کے ان کا رخ صحیح راہ کی جانب پھیر دینا مفید ہے تاکہ وہ اخلاقِ کریمانہ کی حامل بن سکیں یا ان اخلاقِ ردیہ اور اوصافِ خسیہ کے حقائق بدل کر ان ہی کو اخلاقِ حسنہ بنا دینا چاہئے۔ علاج کیلئے بہترین صورت کونسی ہے؟

یہ سوال علماء اخلاق کے درمیان ہمیشہ معرض بحث رہا ہے اور اسی کتاب کے پہلے حصہ میں زیر بحث آچکا ہے لیکن علماء و دوسری شکل کو ممکن سمجھتے ہیں اور اس کے لئے مختلف طریقے تجویز کرتے ہیں، لیکن تحقیق پہلی صورت کو صحیح اور دوسری کو سخت دشوار جانتے اور غیر مفید یقین کرنے میں حافظ ابن قیم کی رائے بھی تحقیق ہی کے ساتھ ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں۔

ابن قیم کا نظریہ | طریقت و شریعت کے رہرو کے لئے مفید اور نفع بخش طریقہ یہی ہے کہ وہ اپنے اسی طرح کی دس بارہ مثالیں ابن قیم نے شمار کرائی ہیں اختصار کی وجہ سے ہم نے نقل نہیں کیں۔ (مولف)

ادھات میں تبدیلی کی فکر کئے بغیر اخلاقِ حسنہ کے حصول کی سعی کرے، اس لئے انسانی طبیعت کے لئے اس سے زیادہ دشواریات دوسری نہیں ہے کہ وہ اپنی جبلت و فطرت کو بدل دے بلکہ یہ قریب قریب ناممکن ہے۔

اگرچہ سخت مجاہدوں اور دشوار ترین ریاضتوں کے مالک اس جبلت کی تبدیلی میں ملوث سماجی مادی کوشاں رہتے ہیں لیکن ان میں کا بیشتر حصہ اپنے اس مقصد میں ناکام ہی رہا ہے۔ بلاشبہ اول نفس ان ریاضتوں، اور مجاہدوں میں مشغول ہو کر اپنے حقیقی ادھات سے بے پردہ ہونا نظر آتا ہے لیکن جو یہی موقعہ بالکران ادھات میں سے کسی کا حلقہ ہوتا ہے اور وہ ریاضت و مجاہدہ کی فرج کو درہم درہم کرتا ہے تو معاً سلطنتِ طبیعت پر غالب بن ہو کر ہر سابق کی طرح حکمرانی کر لے لگتا ہے اس لئے ہم یہاں ”سالک“ کو وہی راہ بتاتے ہیں جو صحیح اور مفید ہے۔ یعنی انسانیں جو حقیقی ادھات پائے جاتے اور ردائیں کے حامل ہوتے ہیں مثلاً شہوت، غضب وغیرہ تو ان کو ساتھ لئے ہوئے اخلاقِ حسنہ کی سعی کرنی چاہئے اور ان کے ازالہ اور ان کے علاج کی فکر میں نہ پڑنا چاہئے۔ اس طرح وہ اس ”سالک“ سے تیزی کے ساتھ منزلِ مقصود کی جانب گامزن ہو گا جو ان کے ازالہ کے ذریعہ علاج کی فکر میں لگا ہوا ہے۔

جو تذکریات بہت دقیق اور مشکل ہے اس لئے پہلے ہم ایک مثال بیان کرتے ہیں اس کے بعد اصل مقصود کو واضح کریں گے۔

ایک نہر ہے جو تیزی سے بہتی، اور قرب و جوار کی بستیوں، زمینوں، اور مکانوں، کو گرانی اور بہائی لئے جا رہی ہے، اہل بستی کو یقین ہو گیا ہے کہ اگر اس کے بہاؤ کا یہی حال رہا تو نہ کوئی زمین بچے گی نہ مکانات اور بستیاں، سب ہی غرق ہو جائیں گے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں کے تین گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ نے تو اپنی تمام قوت اور تمام اسباب و ذرائع اُسکو رد کئے، بند لگا

اور اُس کے بہاؤ کے اڑے اُڑے، پر صرف کر دئے مگر یہ کچھ بھی کامیاب نہ ہو سکا۔ اس لئے کہ اُس نے ایک جگہ سے روکا تو بانی دوسری جگہ سے پھوٹ پڑا، ایک جانب بند لگایا تو دوسری جانب سے اُبل پڑا بلکہ بعض مرتبہ تو اپنے زور میں تمام بند توڑ کر اس قدر جوش سے بڑھا کہ اور زیادہ تباہی کا باعث ہو گیا۔

دوسرے گروہ نے جب یہ دیکھا کہ یہ ترکیب رائیگاں، اور غیر مفید ہے تو اُس نے طے کیا کہ اس کا سرچشمہ تلاش کر دو اور اُس کو بند کر دو تب اس نہر کا زور کم ہو گا اور آہستہ آہستہ یہ ختم ہو جائیگی اور بہم نقصان سے محفوظ ہو جائیگے۔

اُس نے سرچشمہ کو ڈھونڈ ڈھونڈ نکالا مگر دشواری یہ پیش آئی کہ اُس کے جس سوت کو بھی بند کرنے میں پانی خود بخود دوسرے سوت سے نکل آتا ہے اور چشمہ کے اُبلنے میں کوئی کمی نہیں آتی اور تمام سوتوں کا بند کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح یہ گروہ نہ کھینچی کر سکا، نہ بارغ لگا سکا اور نہ مکانات ہی کی حفاظت کر سکا۔ تمام وقت اسی ناکام جدوجہد میں صرف کرتا رہا۔

تیسرے گروہ نے ان دونوں سے الگ ایک راہ اختیار کی اُنھوں نے سوچا کہ اس طرح تو بجز نقصان اور کوئی حاصل نظر نہیں آتا۔ لہذا اُس نے نہ پانی روکنے کی سعی کی اور نہ سوت بند کرنے کا ہتھیار کیا بلکہ اُنھوں نے اپنی تمام کوشش اس پر صرف کی کہ پانی کے اُس بہاؤ کو حسبِ منشاء صحیح راہ پر لگا دیا جائے، اور اس کوشش کو اس طرح شروع کیا کہ نہر کا رخ بخیر زمینوں، قابلِ زراعت کھیتوں کی جانب متوجہ کر دیا، اور یہ جگہ ضرورت کے لئے پانی کے تالاب بنا لئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ گھاس سے تمام زمین سترہ زار ہو گئی، بہترین ترکاریوں، انواع و اقسام کے پھلوں اور موسمی غلوں کی کثرت سے وہ سب مالا مال ہو گئے۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ان تینوں گروہوں میں سے تیسرا گروہ اپنی رائے میں صائب

اور اپنے عمل میں بلاشبہ کامیاب رہا، اور پہلے اور دوسرے گروہ نے مجیز نقصان اور ضیاع وقت کے اور کچھ نہ پایا۔

اس مثال کے بعد اب غور کرو کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے تقاضا و حکمت نے انسان بلکہ حیوان کی جبلت میں دو قوتیں ودیعت فرمائی ہیں۔ قوتِ غضبیہ اور قوتِ شہوانیہ یا قوتِ ارادیہ۔ اور نفس کی تمام صفات اور اُس کے تمام اخلاق کے لئے یہی دو قوتیں منبع و مصدر ہیں اور ہر ایک انسان بلکہ ہر حیوان کی جبلت و خلقت میں یہ اس طرح مرکوز ہیں کہ قوتِ شہویہ یا ارادیہ سے وہ نفس کے لئے منافع حاصل کرتا، اور قوتِ غضبیہ سے اُس کی تمام مصرتوں کو دفع کرتا ہے۔

پس اگر انسان، قوتِ ارادیہ کے ذریعہ سے غیر ضروری اور فاضل، از حاجت منافع کو حاصل کرنے لگتا ہے تو اُس سے صفتِ حرص پیدا ہوتی ہے اور اسی طرح اگر مصرتے کے دفع کرنے کو اُس کی قوتِ غضبیہ عاجز و درماندہ رہتی ہے تو قوتِ دغرت کے بجائے صفتِ حقد (کینہ) پیدا کر دیتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء سے انسان درماندہ و عاجز رہتا اور دوسرے کو ان پر قابض و متصرف بناتا ہے، یعنی اُس کی قوتِ ارادیہ کمزور اور ضعیف ہے تو اُس سے صفتِ حسد عالم وجود میں آتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء پر کامیابی حاصل کرنے کے بعد قوتِ ارادیہ اور قوتِ شہویہ میں افراط پیدا ہو جاتی ہے تو صفتِ تعل اور خستِ وجود میں آتی ہے۔ اور اگر کسی شے کے حصول کے لئے اُس کی شہوت و حرص شدید ہو اور قوتِ غضبیہ کے بغیر اُس کا حصول ناممکن ہو تو اُس کے استعمال سے سرکشی، بغاوت، اور ظلم، وجود میں آتے ہیں اور پھر ان کے توسط سے غرور، فخر، ناانیت جیسے اخلاقِ فاسدہ پیدا ہوتے ہیں۔ بہر حال مسطورہ بالا ان دونوں قوتوں کے باہمی ربط و امتزاج سے اسی طرح اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

اب اس حقیقت اور مثال کی مطابقت یوں سمجھئے کہ قوتِ غضبیہ و شہوانیہ تو گویا نہر ہیں

اور انسانی طبیعت وہ جد و دل ہے جس میں پنہر بہتی ہے۔ اور انسانی دل و دماغ وہ بستیاں اور عمارت
ہیں جو اس نہر سے تلف اور برباد ہوتے جا رہے ہیں۔

پس جاہل و ظالم نفوس تو اُس کے جوش اور زور سے بالکل بے پرواہ اور مستغنی ہیں اُن کی
ایمان کی بستیاں تباہ، اور آثار برباد ہوتے رہتے ہیں اور اُن کی جگر شجرہ خبیثہ نشوونما پاتے رہتے ہیں
قیامت اور روز جزا میں منظرِ تلخ، شکرِ تلخ اور زقومِ جولان کی غذا مقرر کی گئی ہے وہ بھی اُن
کی اپنی پیداوار ہے۔ لیکن پاک نفوس اس نہر کے انجام کار پر نظر کر کے اُس کے جوش و خروش کی
طرف متوجہ رہتے ہیں۔ اور پھر اُن میں تین گروہ ہو جاتے ہیں۔

ایک فرقہ اُن صوفیاء کا ہے جو ریاضتوں، مجاہدوں، خلوتوں، اور مختلف قسم کی سخت مشقوں
کے ذریعہ یہ قدم رکھتے ہیں کہ اس نہر (وقتِ غصہ و شہوانیہ) کو جڑ ہی سے ختم، اور اس کے سونوں کو بالکل
بند کر دیا جائے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضہ، اور انسان کی وہ جبلت و خلقت کہ جس پر رب العالمین
نے اُس کو پیدا کیا ہے، اس سدِ باب کا انکار کر دیتی ہے اور کسی طرح طبیعتِ بشری اُس پر آمادہ نہیں
ہوتی۔ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیشہ انسان کے اندر جنگ بیا رہتی ہے، کبھی طبیعت غالب آجاتی ہے اور
کبھی ریاضات و مجاہدات کا اثر غالب آجاتا ہے اور آخر وقت تک ازالہ صفات کی جنگ کا یہ سلسلہ
جاری رہتا ہے۔

اور دوسرا گروہ اُن اصحاب کا ہے جو اپنے تمام قویٰ کو اس میں صرف کرتے ہیں کہ مجاہد
نفس کے ذریعہ ان صفات کے اثرات کو نہ پھیلے دیں اور ریاضات و مجاہدات کا بند لگا کر ان کے بہاؤ
میں رکاوٹیں پیدا کریں مگر پہلے گروہ کی طرح اُن کا بھی اکثر وقت اسی جدوجہد میں گزر جاتا ہے اور نمایاں کامرانی
حاصل نہیں ہوتی۔

سہ اخلاقیات کے خاں دار جہاڑیاں کے کانٹے کے سینڈ

اور اپنے عمل میں بلاشبہ کامیاب رہا، اور پہلے اور دوسرے گروہ نے مجز نقصان اور ضیاع و ذمت کے اور کچھ نہ پایا۔

اس مثال کے بعد اب غور کرو کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے تقاضا و حکمت نے انسان بلکہ حیوان کی جبلت میں دو قوتیں ودیعت فرمائی ہیں۔ قوت غضبیہ اور قوت شہوانیہ یا قوت ارادیہ۔ اور نفس کی تمام صفات اور اُس کے تمام اخلاق کے لئے یہی دو قوتیں منبع و مصدر ہیں اور ہر ایک انسان بلکہ ہر حیوان کی جبلت و خلقت میں یہ اس طرح مرکوز ہیں کہ قوت شہویہ یا ارادیہ سے وہ نفس کے لئے منافع حاصل کرتا، اور قوت غضبیہ سے اُس کی تمام مضرتوں کو دفع کرتا ہے۔

پس اگر انسان، قوت ارادیہ کے ذریعہ سے غیر ضروری اور فاضل از حاجت منافع کو حاصل کرنے لگتا ہے تو اُس سے صفت حرص پیدا ہوتی ہے اور اسی طرح اگر مضرت کے دفع کرنے کو اُس کی قوت غضبیہ عاجز و درماندہ رہتی ہے تو قوت و غرت کے بجائے صفت حقہر (کینہ) پیدا کر دیتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء سے انسان درماندہ و عاجز رہتا اور دوسرے کو ان پر قابض و متصرف پاتا ہے، یعنی اُس کی قوت ارادی کمزور و ضعیف ہے تو اُس سے صفت حسد عالم وجود میں آتی ہے، اور اگر حاجت کی اشیاء پر کامیابی حاصل کرنے کے بعد قوت ارادی اور قوت شہوی میں افراط پیدا ہو جاتی ہے تو صفت تجمل اور خست وجود میں آتی ہے۔ اور اگر کسی شے کے حصول کے لئے اُس کی شہوت و حرص شدید ہو اور قوت غضبیہ کے بغیر اُس کا حصول ناممکن ہو تو اُس کے استعمال سے سرکشی، بغاوت، اور ظلم، وجود میں آتے ہیں اور پھر ان کے توسط سے غرور، فخر، انانیت جیسے اخلاق ناسدہ پیدا ہوتے ہیں۔ بہر حال مسطورہ بالا ان دونوں قوتوں کے باہمی ربط و امتزاج سے اسی طرح اخلاق پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

اب اس حقیقت اور مثال کی مطابقت یوں سمجھئے کہ قوت غضبیہ و شہوانیہ تو گویا نہریں

اور انسانی طبیعت وہ جدول ہے جس میں نہر بہتی ہے۔ اور انسانی دل و دماغ وہ بستیاں اور عمارتیں ہیں جو اس نہر سے تلف اور برباد ہوتے جا رہے ہیں۔

پس جاہل و ظالم نفوس تو اُس کے جوش اور زور سے بالکل بے پرواہ اور مستغنی ہیں اُن کی ایمان کی بستیاں تباہ، اور آثار برباد ہوتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ شجرہ خبیثہ نشوونما پاتے رہتے ہیں قیامت اور روز جزا میں خنظل، حشر، تلخ، شوک اور زقوم جو ان کی غذا مفرر کی گئی ہے وہ بھی اُن کی اپنی پیداوار ہے۔ لیکن پاک نفوس اس نہر کے انجام کار پر نظر کر کے اُس کے جوش و خروش کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ اور پھر اُن میں قین گردہ ہو جاتے ہیں۔

ایک فرقہ اُن صوفیاء کا ہے جو ریاضتوں، مجاہدوں، خلوتوں، اور مختلف قسم کی سخت مشقوں کے ذریعہ مدد رکھتے ہیں کہ اس نہرِ دقتِ غضبِ دشہرائی کو جوڑ پی سے ختم، اور اس کے سوتوں کو بالکل بند کر دیا جائے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضہ، اور انسان کی وہ حیثیت و خلقت ہے کہ جس پر رب العالمین نے اُس کو پیدا کیا ہے۔ اس سبب بابِ کالکار کر دی ہے اور کسی طرح طبیعتِ بشری اُس پر آمادہ نہیں ہوتی نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیشہ انسان کے اندر جنگ بپا رہتی ہے، کبھی طبیعت غالب آجاتی ہے اور کبھی ریاضات و مجاہدات کا اثر غالب آجاتا ہے اور آخر وقت تک ازالہ صفات کی جنگ کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔

اور دوسرا گردہ اُن اصحاب کا ہے جو اپنے تمام قویٰ کو اس میں صرف کرتے ہیں کہ مجاہد نفس کے ذریعہ ان صفات کے اثرات کو نہ پھیلنے دیں اور ریاضات و مجاہدات کا بند لگا کر ان کے بہاؤ میں رکاوٹیں پیدا کریں مگر پہلے گردہ کی طرح اُن کا بھی اکثر وقت اسی جدوجہد میں گزر جاتا ہے اور نمایاں کامیابی حاصل نہیں ہوتی۔

سے اندر اُن سے خاردار جہاڑیاں سے کانٹے سے سینٹ

لیکن تیسری جماعت نے ان دونوں سے الگ یہ راہ اختیار کی کہ ان خلقی صفات کی ہر کو قطعاً نہ چھڑا اور اپنے نفوس کو اخلاقی کریمانہ کے حصول کی جانب متوجہ اور مشغول کر دیا اور ان صفات (قوت غصیہ و شہویہ) کے دوائی اور محرکات کو ”جو کہ انسان کے مجاری میں ساری ہیں“ ہرگز قبول نہ کیا۔ اور نہ ہی کے سموت بند کرنے یا بہاؤ کو روکنے کی اس لئے مطلق کوشش نہیں کی کہ وہ جانتے تھے کہ خلقی صفات کی یہ ہر ضرورت بہر کر رہے گی اور کسی طرح بند نہ ہو سکے گی، بلکہ اپنے قلب کی بستیوں کے استحکام اور قوی باطن کے قلعوں کی مضبوطی میں سرگرم رہے تاکہ قلعہ کی محکم دیواروں اور آبداروں کی مضبوط شہر بنائیں۔ ہر کا پانی اس سے نکل کر اکراد ہر ادر نکل جائے اور کسی قسم کا نقصان نہ پہنچا سکے۔ نیز اخلاق حسنہ کے ذریعہ ان دونوں قوتوں میں اعتدال پیدا کرنے میں مشغول رہے اور اس طرح ان فطری اوصاف کو مناسب کام میں لگا کر اخلاق کی کھیتوں کو سرسبز و شاداب بنالیا۔

میں نے ایک روز شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ سے اس مسئلہ کے متعلق گفتگو کی اور پوچھا کہ اخلاقی حسنہ اور روحانی طہارت کی آفات کا علاج ان کے قلعہ فتح کرنے سے ہو سکتا ہے یا اپنے اندر لطافت و لطافت پیدا کرنے سے۔

انھوں نے جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس کی مثال غلاظت کے کنوئیں کی سی ہے جب تم اس کو منہدم کرنے، گرانے، اور مٹانے کے دہیے ہو گے غلاظت اور زیادہ ظاہر ہوگی اور پھیلے گی۔ اور اگر تم سے یہ ہو سکے کہ تم اس کو اپنی حالت پر چھوڑ کر اوپر سے پاٹ دو اور اس کو ڈبک دو تو غلاظت سے محفوظ رہنے کا یہی طریقہ بہتر ہے۔ لہذا تم اس کے اکھاڑنے کے دہیے نہ ہو بلکہ اس کو چھپانے اور ڈبکنے کی کوشش کرو اس لئے کہ غلاظت کا یہ دہانہ مٹ نہ سکے گا اور ایک بدبو سے بچ کر بیسوں قسم کی دوسری بدبوؤں سے سابقہ پڑے گا۔ میں نے عرض کیا۔ یہی سوال میں نے بعض مشائخ سے کیا تو انھوں نے فرمایا کہ آفات نفس کی مثال ان سانپوں اور بھچکوں جیسی ہے جو کسی مسافر

کی راہ میں پڑتے ہوں۔ پس اگر وہ ان کے بلوں اور سوراخوں کی تفتیش میں اس لئے لگ جائے کہ جو مل جائے اُسکو قتل کر دے۔ اور اس طرح سب کو قتل کر کے منزل کو صاف بنائے تو وہ مسافر کبھی اپنے مطلوب سفر کو طے نہیں کر سکتا۔ لہذا مسافر کو چاہئے کہ اُن کی تفتیش سے قطع نظر منزل مقصود پر گامزن رہے اور اُن کی جانب مطلق التفات نہ کرے اور اگر اُن میں سے کوئی راہ کے عین سامنے ہی آجائے تو اُس کو مار ڈالے اور پھر اپنی راہ پر لگ جائے، شیخ الاسلام نے جب یہ مثال سنی تو بخیر پسند کی اور بیان کرنے والے کی بہت داد دی،

یہ ہے اُس تیسرے گروہ کا نظریہ جس کو اس کا یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان صفات کو لغو اور بیکار پیدا نہیں کیا، ان کی مثال تو پانی جیسی ہے کہ وہ گلاب کو بھی سیراب کرتا ہے اور خاردار خنظل کو کو بھی، سوختہ بننے والے درختوں کو بھی نشوونما کرتا ہے اور بھلدار درختوں کو بھی یا یہ سر پوش برتن یا سیپ میں جو جواہر در موتیوں پر ہمیشہ ڈکے رہتے اور چھٹے رہتے ہیں۔ پس اس گروہ کو ہر وقت یہی فکر لگا رہتا ہے کہ وہ ان جواہر سے فائدہ اُٹھائے اور پانی سے گلاب اور شردار درختوں ہی کو پرورش کرے اور یہی فلاح و ظفر مندی کی صحیح راہ ہے۔

مثلاً انھوں نے دیکھا کہ ”کبر“ ایک ایسی تہ ہے جس سے شہنی، فخر، تعالیٰ، ظلم اور سرکشی، بھی سیرابی حاصل کرتے ہیں، اور بلندی بہت، خود داری، حمیت، خدا کے دشمنوں پر غلبہ، اور سر بلندی بھی پرورش پاتے ہیں، اور یہ بیش بہا موتی بھی اسی سیپ سے حاصل کئے جاسکتے ہیں تو انھوں نے اس نہر کے بہاؤ کو فوراً ان کی پرورش کی جانب متوجہ کر دیا اور اپنے نفوس سے سیپ کو خارج کئے یا تباہ کئے بغیر ہی ان موتیوں کو اُس سے نکال لیا اور پانی یا سیپ کو اسی طرح استعمال کیا جس طرح اُن کو زیادہ سے زیادہ مفید اور کارآمد بنایا جاسکا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں حضرت ابودجانہ رضی اللہ عنہ کو سببہ تان کر

اُکڑتے ہوئے دیکھا تو ارشاد فرمایا کہ یہ ایسی چال ہے جو ہر وقت خدا کے نزدیک مبغوض اور قابلِ نفرت ہے مگر میدانِ جہاد میں محبوب ہے۔ اس حدیث پر غور کرو کہ کس طرح اس صفت کے بہاؤ کا رخ پھیر کر اور بر محل بنا کر ایک قابلِ خدمت کو قابلِ ستائش بنا دیا اور ایک دوسری حدیث میں ہے جو غالباً مسند احمد کی روایت ہے، ”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اترائے کی بعض صورتیں خدا نے تعالیٰ کے نزدیک قابلِ نفرت و حقارت ہیں اور بعض محبوب اور قابلِ ستائش۔ اور قابلِ ستائش صرف دو ہی صورتیں ہیں، میدانِ جہاد میں اور صدقہ و خیرات میں۔“
اب غور کرو کہ کس طرح ایک صفت پر عبادت بن گئی اور کیسے رشتہ خداوندی کی قاطع شے باعثِ وصل ہو گئی۔

پس ایسی صورت میں اُن راہبازِ ریاضات اور مجاہداتِ مفرطہ و شاذہ کرنے والوں پر کیوں دافوس آئے جو اپنے اس طریق سے لوگوں کو شبہات، اور آفات میں اور زیادہ مبتلا کرتے ہیں۔

تزکیہٴ نفوس کے ”امام“ اللہ تعالیٰ نے تزکیہٴ نفوس کی خدمت انبیاء علیہم السلام کے سپرد فرمائی ہے اور ان کی بعثت کا مقصد یہی تزکیہٴ نفوس ہے اور وہی انبیاء علیہم السلام ہیں۔ اُس کے دالی و الکلک ہیں۔ اور اُن ہی کے ماتھ میں دعوت و تعلیم اور بیانِ و ارشاد کا معاملہ براہِ راست سپرد فرمایا ہے اور اُن کی یہ تعلیم صرف ذاتی خلق اور اہلِ امت ہی نہیں ہے۔ بلکہ وہ ذریعہٴ الہی کے ذریعہ اس خدمت پر مامور ہیں اس لئے وہی امتوں کے نفوس کے حقیقی معالج ہیں۔

هو الذی بعث فی الامم منہم رسولاً خدا ہی نے بھیجا ان پڑھوں میں رسول ان

لے صدقہ خیرات میں خیراء ”انراے“ سے مراد یہ ہے کہ اُس میں دوسروں سے بڑھ چڑھ کر رہنے کی سعی کرے اور اُس پر سترت ظاہر کرے (مؤلف)

منہم یتلو علیہم آیاتہ دینکھم ہی میں سے، وہ پڑھتا ہے اُن پر اُنکی آیات
وعلیہم الكتاب والحکمة (جمع) اور اُنکے نفوس کو پاک کرتا ہے اور سکھاتا ہے
اُنکو کتاب (قرآن) اور حکمت (داناں)

گما اس سلنا فیکم رسولنا منکم یتلو جیسا کہ ہم نے تم ہی میں سے تم میں رسول
علیکم آیتنا دینکھم وعلیکم الكتاب علیکم آیتنا دینکھم وعلیکم الكتاب
والحکمة وعلیکم مالم تکنوا تعلمون نہتارے نفوس کو پاک کرتا ہے اور تم کو کتاب
فاذکر دینی اذکرکم وانشکرنالی اور حکمت سکھاتا ہے اور وہ کچھ سکھاتا ہے
ولا تکفونہ جس کو تم نہ جانتے تھے پس مجھ کو یاد کرو میں تم
کو یاد کروں گا اور میرا شکر ادا کرو اور کفرنا اختیار کرو (بقرہ)

اصل یہ ہے کہ امراض انسانی کے علاجوں میں تزکیہ نفس سے زیادہ سخت اور مشکل کوئی
علاج نہیں ہے۔ پس جس شخص نے اس علاج کو ریاضت، مجاہدہ، اور گوشہ نشینی کے اُن طریقوں
سے کرنا شروع کیا وہ جس کا انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات سے کوئی سروکار نہیں ہے، "تو وہ
اُس مریض کی طرح ہے جو اپنا علاج طبیب کی رائے کے بغیر محض اپنی رائے سے کرتا ہے اور ظاہر
ہے کہ اس نادان کی رائے، طبیب کی رائے تک کیسے پہنچ سکتی ہے؟

در حقیقت انبیاء علیہم السلام قلوب و نفوس کے اطباء ہیں اس لئے امراض قلوب
و نفوس کے علاج اور ان کے تزکیہ و اصلاح کے لئے اس کے علاوہ دوسرا کوئی راستہ نہیں ہے
کہ اُن کو انبیاء علیہم السلام کے سپرد کر دیا جائے اور سپردگی اور مخلصانہ تابعداری کے ساتھ اُن
ہی کے تعلیم کردہ طریقوں کو اختیار کیا جائے۔ اور اُن ہی کے بتائے ہوئے نسخہ کو استعمال کیا جائے
اخلاق اکتسابی ہیں یا اُس سے بالاتر یہ مسئلہ بھی علم الاخلاق کے لطیف مباحث میں سے

ایک ہے اس سے متعلق تفصیل حصہ اول میں گزر چکی ہے۔ حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کی رائے اس مسئلہ میں حسب ذیل ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ اخلاق الکتابی صفات ہیں یا خارج از کسب و الکتاب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسان ابتداء میں یہ تکلف اور طبیعت پر جبر کے ساتھ خلق کو اختیار کرتا ہے اور آہستہ آہستہ وہ اس کی سرشت اور طبیعت بن جاتا ہے۔

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مکالمہ جو شیخ عبد القیس کے ساتھ پیش آیا اس کی شہادت میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

آپ نے شیخ سے فرمایا تجھ میں دو ایسے خلق موجود ہیں جن کو اللہ تعالیٰ محبوب رکھتا ہے ایک علم اور دوسرے وقار۔ شیخ نے دریافت کیا یہ دونوں خلق میرے کسب کا نتیجہ ہیں یا نہاد و سرشت میں خدا کی طرف سے ودیعت ہیں، آپ نے فرمایا تیرے اندر خدا کی جانب سے خلقت میں ودیعت ہیں۔ شیخ نے یسٹر کہا۔ اُس خدا کی لاکھ لاکھ حمد و ثنا جس نے مجھ میں دو ایسے خلق ودیعت فرمائے جو اُس کو اور اُس کے رسول کو محبوب ہیں۔

اس حدیث میں شیخ کا ”خلق“ کے متعلق یہ تفصیل کرنا اور بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس تفصیل کو قبول کرنے سے ہونے والا جواب دنیا اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ خلق و دونوں طرح حاصل ہوتے ہیں، جبلت و سرشت میں ودیعت سے بھی اور کسب و الکتاب سے بھی، نیز ایک دوسری حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا اس طرح شروع فرمایا کرتے تھے۔

اللہم! مجھ کو اخلاقِ حسنہ کی راہ دکھا، اخلاقِ حسنہ تک راہبری کر نیا لاتیرے سوا کوئی

الہی۔ مجھ کو بد اخلاقی سے بچا، اور بد اخلاقی سے بچانے والا تیرے علاوہ کوئی اور نہیں۔
اس حدیث میں سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسب اور قدر دونوں کا ذکر نہایت
خوبی سے فرمایا ہے۔

اس مسئلہ میں امام راغب اصفہانی کی رائے بھی قابلِ ذکر ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔
خلق کے متعلق علماء میں اختلاف ہے کہ وہ ایسی جہتی و خلقی صفت ہے جس میں
کسب و کتاب سے تبدیلی ناممکن ہے یا اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔

بعض پہلی رائے کے قائل ہیں کہ وہ خلقی صفت ہے خیر ہو یا شر جس حالت پر خالق
کا ناسخ اُس کی طبیعت کو دو طبیعت کر دیا ہے ناممکن ہے کہ اُس میں تبدیلی ہو سکے۔ ایک شاعر نے کہا ہے

ولن یستطیع اللہ تعالیٰ خلقاً
لہم ولا یستطیعہ منکرہم
زمانہ اُس کے خلق کی تبدیلی پر ہرگز قادر نہیں ہے وہ کہہ نہ سکتا ہے اور وہ کریم نہیں بنایا جاسکتا
وما ہذا الا اخلاق الاعتراف
فمنہم من یسود ومنہم من یسف

اور یہ اخلاق تو فطری ملکات ہیں۔ بعض اُن میں سے اچھے ہیں بعض بُرے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی کچھ اسی طرف مائل نظر آتا ہے۔

من آتاه اللہ دجہاً حسناً وخلقاً
حسنًا فنبشکس اللہ
جس کو اللہ تعالیٰ اچھی شکل و صورت اور اچھی
اخلاق عطا کرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی

اس آفرینش پر خدا کا شکر ادا کرے

لہذا جب اخلاق فطری اور خلقی صفات کا نام ہے تو بندہ کی مجال نہیں کہ اللہ تعالیٰ
کی بنائی ہوئی صفات میں تبدیلی پیدا کر سکے۔

لے خلاصہ مدارج السالکین، جلد ۲، صفحہ ۲۷۱ تا ۲۷۲، لایق القیم، انجری

البتہ علماء کی ایک جماعت پہلی رائے کو صحیح سمجھتی ہے یعنی خلق میں تبدیلی ممکن ہے اور ہوتی رہتی ہے بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے -

حَسِّنُوا اخْلَاقَكُمْ اے انسانو۔ تم اپنے اخلاق کو اچھے اخلاق

(المحدیث) بناؤ۔

تو اگر یہ تبدیلی انسان کے امکان میں نہ ہوتی تو آپ کس طرح اس کو اُس کا مکلف بناتے، اور حکم فرماتے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اشیاء عالم کو دو انواع پر تقسیم فرمایا ہے۔

ایک وہ نوع جس کی تخلیق اور معاملات و اعمال میں مطلق کسی کو دخل نہ ہو، مثلاً زمین، آسمان، شکل و صورت وغیرہ۔

دوسری قسم کی تخلیق اس طرح فرمائی کہ اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور ساتھ ہی اُس میں ایک ایسی ”قوت“ رکھ دی جسکی تکمیل و ترقی اور تغیر و تبدل کا معاملہ انسان کے ”نفل“ سے متعلق کر دیا جیسے کہ گٹھلی مثلاً حق تعالیٰ نے اُس کی حقیقت کو پیدا کیا اور اُس میں درخت بننے کی قوت و دلالت فرمائی۔ اور پھر انسان کے لئے یہ آسان کر دیا کہ چاہے تو وہ خدا کی مدد سے اُس کو بہترین درخت بنا لے اور چاہے تو اُس کو سوخت اور برباد کر دے۔

یہی حال اخلاق کا ہے انسان کی دسترس سے یہ تو باہر ہوتا ہے کہ وہ خلق کی اصل قوت کو بدل کر اُس کے خلاف دوسری چیز کو خلقت بنا دے۔ لیکن اُس کو یہ مقدرت حاصل ہے کہ وہ اس کو اچھی یا بُری دونوں کیفیتوں کے ساتھ ترقی دے یا ایک کو دوسرے کی جگہ رکھ لے اور متغیر و متبدل کر دے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَلَا اخْلَافَ مِنْ نَزْغِ الْوَاوِيلِ خَابَ وہ شخص کامیاب رہا جس نے نفس کا ترکہ

من دساها (الشمس) کیا اور وہ بلاشبہ خسارہ میں رہا جس نے اسکو پڑا دیا

اور اگر انسان خلق کے حسن و قبح، ترقی و تنزل، اور تغیر و تبدل میں بھی کسب و کست کا دخل نہ رکھتا ہوتا تو دعوہ و عید، اور امر و نہی سب باطل اور بیکار جاتے، اور کسی طرح بھی عقل اُس کو جائز نہ رکھتی کہ انسان سے کہا جائے کہ تو نے یہ کیوں کیا؟ اور یہ کیوں نہ کیا؟ اور جبکہ انسان سے یہ سب کچھ متعلق ہے تو خلق کی تبدیلی کا امکان اور وقوع بھی صحیح ہے۔ بلکہ یہ چیز تو ہم بعض حیوانوں تک میں موجود پاتے ہیں۔ مثلاً ایک وحشی جنگلی جانور بعض مرتبہ انسان سے مانوس ہو جاتا بلکہ انسانوں کی سی عادات و خصائل اختیار کر لیتا ہے۔

البتہ طبائع کے اعتبار سے انسانوں کے مختلف درجات ہیں بعض کی طبیعت میں قبو^{لیت} کا مادہ تیز ہوتا ہے اور بعض میں سُست، اور بعض میں درمیانی، لیکن قبولیت کا اثر چاہے بہت ہی مقو^ظڑا کیوں نہ ہو سب طبیعتوں میں ہوتا ضرور ہے۔

محاکمہ احسن علماء نے خلق میں تبدیلی کا اکار کیا ہے وہ بھی صحیح کہتے ہیں اس لئے کہ انکی مراد یہ ہے کہ نفس قوت میں تبدیلی ناممکن ہے۔ کیونکہ انسان اگر یہ چاہے کہ گٹھلی کی حقیقت بدل کر اُس کو سیب بنادے تو یہ ناممکن ہے۔ اور جو علماء تبدیلی کو تسلیم کرتے ہیں اُن کا مقصد یہ ہے کہ وہ ”قوت“ جب خارج میں وجود پذیر ہوتی ہے تو اُس میں صحت و فساد، ترقی و تنزل، تغیر و تبدل، سب ممکن ہے اور اُسی طرح ہوتا رہتا ہے جس طرح بیج یا گٹھلی کو درخت بھی بنایا جاسکتا ہے اور اُس کو مٹر کر برباد بھی کیا جاسکتا ہے۔ لہذا ان ہر دو آراء کا اختلاف دو جدا جدا فکر و نظر کا اختلاف ہے اور چونکہ مابہ النزاع دونوں کے درمیان ایک شے نہیں ہے اس لئے اس کو حقیقی اختلاف نہیں کہا جاسکتا۔

اور یہ بھی واضح رہے کہ خلقی و تقوئی اخلاق میں سے زیادہ اصلاح طلب قوت

شہو یہ ہے اور اس کی اصلاح نہایت دشوار اور سخت مشکل ہے۔ اس لئے کہ فطری وجہی قوتوں میں سے یہ قوت وجود میں بھی مقدم ہے اور انسان پر اس کا قبضہ بھی دوسری قوتوں سے زیادہ ہے اور یہ نہ صرف انسان ہی میں پائی جاتی ہے بلکہ حیوانات اور نباتات تک میں ودیعت کی گئی ہے۔ اس کے بعد قوت حمیت، پھر قوت فکر، قوت لطف اور قوت تمیز عالم وجود میں آتی ہیں پس انسان، حیوانات اور نباتات وغیرہ سے اس وقت تک ممتاز نہیں ہو سکتا

جب تک اس کو مقہور و مغلوب نہ بنادے۔ اس لئے کہ اگر یہ لیسٹ اور مغلوب نہ ہو تو پھر انسان، خسارہ، مصرت، اور دھوکے، میں پڑ کر دنیوی اور دینی دونوں قسم کی "سعادت" سے محروم ہو جاتا ہے اور اگر اس کو مغلوب کر لیتا ہے تو پھر پاک طینت باخیر بلکہ "ربانی" بن جاتا ہے اس کی حاجات کم ہو جاتی ہیں، دوسروں سے مستغنی ہو جاتا ہے، اپنے قبضہ کی چیزوں میں سخاوت کرتا، اور لوگوں کے ساتھ معاملات میں حسن عمل کا خوگر بن جاتا ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ قوت شہو پر اس قدر غلیظ اور لندہ ہے تو انسان کو اس کچھڑ میں بھنسانے سے خدا نے تعالیٰ کی کیا حکمت ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ "قوت" اپنی حقیقت کے اعتبار سے بڑی نہیں ہے بلکہ اس کی بڑائی جب بردے کا راتی ہے کہ وہ حد سے تجاوز کر جائے اور اس کو اس حد تک مطلق العنان چھوڑ دیا جائے کہ وہ تمام قوتوں پر مسلط اور غالب ہو جائے۔

اور اگر اس کی تہذیب و تادیب کی جائے اور حد اعتدال سے اس کو نکلنے نہ دیا جائے تو پھر یہی قوت "سعادت" اور ربانیت کے "الزام" سے فیضیاب اور بہرہ ور کرتی ہے حتیٰ کہ اگر یہ تصور کر لیا جائے کہ اس قوت کا وجود بھی نفس انسانی سے محدود کر دیا گیا ہے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ دینی و دنیوی سعادتوں، انفرادی و جماعتی سربمدی، اور مثلاً اعلیٰ تک

اُسکی رسائی بھی ناممکن ہے اس لئے کہ آخرت کا حصول، عبادت کے بغیر ناممکن اور عبادتِ دنیوی زندگی کے بغیر محال، اور زندگی حفاظتِ جسم و بدن کے بغیر معلوم؟ اور حفاظتِ بدن ضرور شدہ حیات کے بدل کے بغیر ناممکن اور یہ بدل غذاؤں کے استعمال کے بغیر محال، اور غذا کا استعمال قوتِ شہویہ (ارادیہ) کے بغیر باطل تو اب اس قوت کا نفس وجود ضروری اور مرغوب ہے نہ کہ ہر حیثیت سے مذموم و معیوب، اس لئے حکمتِ الہیہ نے اس کو وجود بخشا، اور انسان کو اس کے وجود سے زینت دی۔ چنانچہ ارشاد باری ہے۔

مُزَيِّنٌ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ ۚ النَّسَافُونَ كَوَّعُوا ۚ وَادَّادَ الْوَلَدَیْكَ خَافِضَاتٍ
مِنَ النَّسَاءِ وَالْبَنِينَ (آل عمران) کی محبت سے زین کر دیا گیا ہے۔

قوتِ شہویہ کی مثال اُس دشمن کی سی ہے کہ بعض حیثیات سے اُس سے نقصان کا خوف ہو اور بعض سے نفع دہندہ کی اُمید، اور بہر حال اُس کی مدد سے چارہ نہ ہو۔

پس عقلمند کا کام یہ ہے کہ اُس سے نفع اُٹھالے اور اس حیثیت کے علاوہ باقی صورتوں میں نہ اُس پر بھروسہ کرے اور نہ اُس سے کسی قسم کا ارتباط رکھے۔

خُلُق کو عادت بنانے کے اقسام | خُلُق اگر خَلْق ہے تو اس کو اختیار کرنے کے لئے یا ہر سے کسی مدد کی ضرورت نہیں پڑتی اور اس کے استعمال میں طبیعت کو راحت و نشاط حاصل ہوتا ہے اور اگر کسی خُلُق کو کسب و اكتساب کے ذریعہ حاصل کیا جائے تو اُس میں تَخَلُّق کی ضرورت ہوگی یعنی اُس کو اپنے اکتسابی قوئی کو صرف کرنا پڑے گا، طبیعت پر بوجھ ڈالنا ہوگا، اور خارج سے اُس کے لئے تحریکات کو حاصل کرنا ہوگا تب وہ خَلْقی اور عادی صفات کی حیثیت اختیار کر سکے گا۔

لہ قوتِ شہویہ کو پست کرنے کے یہی معنی ہیں وہ نہ لانا کرنا ناممکن ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔ (الذبیح صفحہ ۱۳)

اس تخلیق کی دو قسمیں ہیں محمود اور مذموم، اگر ریاضات و عبادات اور مسلسل مشق کے بعد کسی خلق کو صاحبِ خلق اس لئے حاصل کرنا ہے کہ اُس کو بر محل، اور حسب ضرورت استعمال کرے گا تو وہ محمود ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

ولن تستطيع الخلق الا تخلقاً

اور تو خلق کا جو گون کر ہی اپنے اندر اُسے بنا دے سکتا ہے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ما العلم الا بالتعلم وما الخلق علم، سیکھ ہی سے آتا ہے اور خلق جو گونہ
الا بالخلق سے ہی خلق بنتا ہے۔

اور اگر اس کے حصول کا مقصد نمائش و نمود، اور اسمیں شہرت و اعلان کی غرض مضمر ہو تو اس کا نام ریا، تصنع، اور شہرت پسندی ہے اور یہ مذموم ہے کیونکہ اس سے متصف انسان کو ہر وقت یہی فکر دامگیر رہتی ہے کہ کسی طرح اُس کی اس صفت کا اعلان، اور اس کی شہرت عام ہو چنانچہ اخلاق کی کتاب ”کلیل و ذمہ“ میں ہے۔

”بناؤنی خلق رکھنے والے کو تم جس قدر تیر کی طرح سیدھا کرنا چاہو گے اسی قدر

وہ اور کج ہوتا جائے گا۔“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسی طرح کے تخلق کے متعلق فرماتے ہیں۔

من تخلق للناس بغیر ما فیہ، جو شخص اپنے اندر اسی صفت خلق کو بناوٹ

نفعہ اللہ عز وجل کر کے رکھتا ہے جو واقعی اُس میں موجود نہ ہو

تو اللہ تعالیٰ اسکو رسوا کر کے چھوڑے گا۔

ایسے شہرت پسند ریاکار کی مثال اُس زعم کی سی ہے جو باوجود حقیقی طور پر مندرجہ ذیل نیچے

متبادل نظر نے لگتا ہے اور اُس کے اوپر جسم کی طرح کھال آجاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ زخم کبھی اچھا نہیں
کہا جاسکتا اور ضرور ایک روز کسی گناہ اور پھر زخم بن جائے گا۔

یادہ اُس مفلوج عضو کی طرح ہے جس کی حرکت بالک عضو کے اختیار سے باہر ہو جاتی
ہے اور اگر وہ انتہائی جدوجہد کے بعد اُس کو ایک جانب کو حرکت دینا چاہتا ہے تو عضو اُس کے
خلاف جانب کو حرکت کرتا ہے۔ اسی طرح ظالم، دبا کار، اور چھپورا شخص اپنے ان اوصاف کو یہ
تکلف پوشیدہ بھی رکھنا چاہے اور عادل، سنجیدہ، اور باوقار ظاہر کرنے کی سعی بھی کرے تو زیادہ
دست بکٹ ایسا نہیں کر سکتا اور اُس کے ”قویٰ“ ضرور اس کی مخالفت کریں گے اور آخر اصل
رنگ ظاہر ہو کر رہے گا۔

اس کی خدمت میں بدرشاہ نبوی ہے۔

المشيع بما ليس عندك ولا ليس
شهرت بسند ریاکار کی مثال جس میں
ثوبی من درین شهرت کی صفات واقعی نہ ہوں اُس جیسی

ہے جو جھوٹ کے دھکڑے پہنے ہوئے ہو

یعنی یہ شخص دونوں طرح کے جھوٹ کا مرکب ہوتا ہے قول کا بھی اور فعل کا بھی۔ اور
اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا مصداق بھی ایسا ہی شخص ہوتا ہے۔

ومالو من اكثرهم بالله الا وهم
مشس کون ہ ان میں اکثر ایمان باللہ کے ظاہر کرنے والے
در اصل اب بھی مشرک ہیں۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان ہی کے لئے فرمایا ہے۔

الشرك اخفى من وبيع النمل
على الصفا في الليله الظلماء
جو چوٹی شب تاریک میں ایک چمکے بغیر
پر چل رہی ہو اور اُسکی چاب اسے سنی

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا مصداق بھی ایسا ہی شخص ہوتا ہے۔

یعنی شرک کی تباہ کاریاں اس قدر ہولناک اور باریک ہیں کہ بسا اوقات انسان ظاہر میں نفروں میں نیک اعمال کرتا ہوتا ہے مگر شرک کا کوئی نہ کوئی شائبہ اُس کے اندر اسی طرح پوشیدہ رہتا ہے کہ وہ خود بھی عبرت نگاہ بنے بغیر اُس کا احساس نہیں کر سکتا چہ جائیکہ دوسرے اُس کا احساس کر سکیں۔ اور یا وہ کی بدترین قسم ”دینی نفاق“ ہے۔ اور اُس کی بھی سب سے زیادہ قبیح قسم ”اعتقاد کا نفاق“ ہے۔ یعنی زبان اور اعمال سے تمام اسلامی احکامات کی بجا آوری کے باوجود ”دل میں انکار“ قائم رہے۔

اس لئے شریعت کی نگاہ میں یہ سب سے بڑا جرم قرار پایا اور اس کی سزا بھی اسی طرح بہت سخت تجویز کی گئی۔

ان المنافقین فی الدنیا والآخرۃ
من الناس حقہ میں رکھے جائیں گے۔

بہر حال نفاق ایک بدترین علق ہے جو انسان کی دنیوی اور دینی دونوں زندگیوں کی تباہ کاری کا علمبردار بنتا ہے۔

اخلاق کا تعلق | درحقیقت حسن اخلاق کا تعلق خدا کے تعالیٰ اور مخلوق خدا دونوں ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور صاحب اخلاق کہلانے کا وہی شخص مستحق ہو سکتا ہے جو ان دونوں جانبوں کا پورا پورا لحاظ رکھے اور ان میں سے جس رُخ میں بھی عدم اور فقدان پایا جائیگا وہ حسن اخلاق نہیں کہلایا جاسکتا، بلکہ ہر دو جانب کی اپنی حقیقی اہمیت کے اعتبار سے مختلف تعبیروں کا مستحق قرار پائے گا۔ خدا اور مخلوق دونوں کے ساتھ حسن اخلاق کا مدار صرف دو حرفوں پر ہے جن کو عجیب و غریب حسن تعبیر کے ساتھ شیخ الصوفیہ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے ادا فرمایا ہے فرماتے ہیں۔

لے الذی لیا لی مکارم الشریعہ امام راغب صفحہ ۳۲ د ۲۳

کُنْ مَعَ الْحَقِّ بِخَلْقٍ، وَمَعَ الْخَلْقِ مَعَ الْحَقِّ
 نہ ہو اور خدا کی مخلوق کے ساتھ اس طرح
 وابستگی رکھ کر نفس کا بیج نہ ہو

اس قدر مختصر الفاظ میں ایسی بلند حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ ہر در راہر لہجہ اور صواب
 خلقِ حسن کے لئے اس سے زیادہ بہتر راہنمائی ناممکن ہے اس لئے کہ ”حسن خلق“ جبکہ ایسی حقیقت
 کا نام ہے جو ”حقوق و فرائض کی صحیح نگہداشت کرتی اور ان ہی کے مقتضاء کے مطابق اعمال کی
 کیفی بنی ہے تو جب کوئی شخص ان حقوق و فرائض کی ادائیگی سے محروم یا قاصر رہے گا جو اس پر
 خدا نے تعالیٰ کی ذات سے متعلق ہیں اور اپنے اور خدا کے درمیان مخلوق خدا کو لے آئیگا تو بلاشبہ
 وہ اس معاملہ میں ”حسن خلق“ سے محروم یا قاصر سمجھا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ مخلوق خدا کے معاملات کے درمیان اپنے نفس کو آگے لے آیا اور اس کو
 ترجیح دینے لگا تو پھر وہ اس دوسرے معاملہ میں بھی ”حسن خلق“ سے در ماندہ اور عاجز نظر آئے گا۔
 اور کسی طرح اس صفتِ عالیہ سے متصف نہ ہو سکے گا۔

پس انسان کا فرض ہے کہ وہ خدا نے تعالیٰ کے حقوق کی ادائیگداری میں کبھی مخلوقات
 کو درمیان نہ لائے اور مخلوق خدا کے ادا و حقوق و فرائض کی ذمہ داری میں کبھی اپنے نفس (خواہشات
 نفس) کو درمیان نہ لائے تاکہ وہ ”حسن خلق“ کے دونوں پہلوؤں میں کامیاب ثابت ہو اور
 اخلاقِ کریمہ کا مالک بن سکے۔

مثلاً

ابن مسکویہ کا نظریہ | ابن مسکویہ کے نزدیک بھی دوسرے ائمہ اخلاق کی طرح سعادت کے آخری اور انتہائی درجہ کا نام ”مثلاً اعلیٰ“ ہے۔ انسان جب اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو خود اپنی ذات پر غلبہ اور رشک کرنے لگتا ہے۔ اس لئے کہ وہ عالم قدس کی قربت کی وجہ سے ان تمام امور کا عینی مشاہدہ کرتا ہے جن میں تغیر و تبدل، اور ادل بدل کی گنجائش ہی نہیں ہے اور اس طرح مشاہدہ کرتا ہے کہ پھر اس میں غلطی اور خطا کا امکان باقی نہیں رہتا، اور نہ فساد و تخریب کا اُس میں کوئی گزر ہو سکتا ہے اور وہ صاف محسوس کرتا ہے کہ وہ دنیا کے وجود سے عالم آخرت کے وجود کی جانب کمال کے ساتھ ترقی کر رہا ہے اور اس عالم میں پہنچ کر کمال کی تمام غایات کو حاصل کر لے گا، پس اُس کی حالت اُس رہبر کی سی ہو جاتی ہے جو اپنے وطن مالون کی طرف جانی پہچانی راہ پر چل رہا ہو اور اس یقین کے ساتھ چل رہا ہو کہ وہ جاتے ہی اپنے اہل و عیال میں پہنچ کر خوش عیشی اور راحت و مسرت کی زندگی حاصل کر لے گا۔

مثلاً اعلیٰ تک پہنچنے والا یہ شخص مگر اس منزل سعادت کو طے کر چکا ہے یا طے کرنے کے قریب آ جاتا ہے تو اُس کے نفس میں نشاط، اطمینان اور بے پناہ جذبہ یقین کی روداد جاتی ہے۔ انسان کو یقین اور خود اعتمادی کا یہ درجہ خبر اور حکایت سے پیدا ہونا ناممکن تھا یہ تو جب ہی پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ مشاہدہ اور معائنہ کے درجہ تک پہنچ جائے اور سکون قلب اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک انسان حقیقت حال سے آگاہ نہ ہو جائے۔

۱۱۱
۱۱۲
۱۱۳
۱۱۴
۱۱۵
۱۱۶
۱۱۷
۱۱۸
۱۱۹
۱۲۰
۱۲۱
۱۲۲
۱۲۳
۱۲۴
۱۲۵
۱۲۶
۱۲۷
۱۲۸
۱۲۹
۱۳۰
۱۳۱
۱۳۲
۱۳۳
۱۳۴
۱۳۵
۱۳۶
۱۳۷
۱۳۸
۱۳۹
۱۴۰
۱۴۱
۱۴۲
۱۴۳
۱۴۴
۱۴۵
۱۴۶
۱۴۷
۱۴۸
۱۴۹
۱۵۰
۱۵۱
۱۵۲
۱۵۳
۱۵۴
۱۵۵
۱۵۶
۱۵۷
۱۵۸
۱۵۹
۱۶۰
۱۶۱
۱۶۲
۱۶۳
۱۶۴
۱۶۵
۱۶۶
۱۶۷
۱۶۸
۱۶۹
۱۷۰
۱۷۱
۱۷۲
۱۷۳
۱۷۴
۱۷۵
۱۷۶
۱۷۷
۱۷۸
۱۷۹
۱۸۰
۱۸۱
۱۸۲
۱۸۳
۱۸۴
۱۸۵
۱۸۶
۱۸۷
۱۸۸
۱۸۹
۱۹۰
۱۹۱
۱۹۲
۱۹۳
۱۹۴
۱۹۵
۱۹۶
۱۹۷
۱۹۸
۱۹۹
۲۰۰
۲۰۱
۲۰۲
۲۰۳
۲۰۴
۲۰۵
۲۰۶
۲۰۷
۲۰۸
۲۰۹
۲۱۰
۲۱۱
۲۱۲
۲۱۳
۲۱۴
۲۱۵
۲۱۶
۲۱۷
۲۱۸
۲۱۹
۲۲۰
۲۲۱
۲۲۲
۲۲۳
۲۲۴
۲۲۵
۲۲۶
۲۲۷
۲۲۸
۲۲۹
۲۳۰
۲۳۱
۲۳۲
۲۳۳
۲۳۴
۲۳۵
۲۳۶
۲۳۷
۲۳۸
۲۳۹
۲۴۰
۲۴۱
۲۴۲
۲۴۳
۲۴۴
۲۴۵
۲۴۶
۲۴۷
۲۴۸
۲۴۹
۲۵۰
۲۵۱
۲۵۲
۲۵۳
۲۵۴
۲۵۵
۲۵۶
۲۵۷
۲۵۸
۲۵۹
۲۶۰
۲۶۱
۲۶۲
۲۶۳
۲۶۴
۲۶۵
۲۶۶
۲۶۷
۲۶۸
۲۶۹
۲۷۰
۲۷۱
۲۷۲
۲۷۳
۲۷۴
۲۷۵
۲۷۶
۲۷۷
۲۷۸
۲۷۹
۲۸۰
۲۸۱
۲۸۲
۲۸۳
۲۸۴
۲۸۵
۲۸۶
۲۸۷
۲۸۸
۲۸۹
۲۹۰
۲۹۱
۲۹۲
۲۹۳
۲۹۴
۲۹۵
۲۹۶
۲۹۷
۲۹۸
۲۹۹
۳۰۰
۳۰۱
۳۰۲
۳۰۳
۳۰۴
۳۰۵
۳۰۶
۳۰۷
۳۰۸
۳۰۹
۳۱۰
۳۱۱
۳۱۲
۳۱۳
۳۱۴
۳۱۵
۳۱۶
۳۱۷
۳۱۸
۳۱۹
۳۲۰
۳۲۱
۳۲۲
۳۲۳
۳۲۴
۳۲۵
۳۲۶
۳۲۷
۳۲۸
۳۲۹
۳۳۰
۳۳۱
۳۳۲
۳۳۳
۳۳۴
۳۳۵
۳۳۶
۳۳۷
۳۳۸
۳۳۹
۳۴۰
۳۴۱
۳۴۲
۳۴۳
۳۴۴
۳۴۵
۳۴۶
۳۴۷
۳۴۸
۳۴۹
۳۵۰
۳۵۱
۳۵۲
۳۵۳
۳۵۴
۳۵۵
۳۵۶
۳۵۷
۳۵۸
۳۵۹
۳۶۰
۳۶۱
۳۶۲
۳۶۳
۳۶۴
۳۶۵
۳۶۶
۳۶۷
۳۶۸
۳۶۹
۳۷۰
۳۷۱
۳۷۲
۳۷۳
۳۷۴
۳۷۵
۳۷۶
۳۷۷
۳۷۸
۳۷۹
۳۸۰
۳۸۱
۳۸۲
۳۸۳
۳۸۴
۳۸۵
۳۸۶
۳۸۷
۳۸۸
۳۸۹
۳۹۰
۳۹۱
۳۹۲
۳۹۳
۳۹۴
۳۹۵
۳۹۶
۳۹۷
۳۹۸
۳۹۹
۴۰۰
۴۰۱
۴۰۲
۴۰۳
۴۰۴
۴۰۵
۴۰۶
۴۰۷
۴۰۸
۴۰۹
۴۱۰
۴۱۱
۴۱۲
۴۱۳
۴۱۴
۴۱۵
۴۱۶
۴۱۷
۴۱۸
۴۱۹
۴۲۰
۴۲۱
۴۲۲
۴۲۳
۴۲۴
۴۲۵
۴۲۶
۴۲۷
۴۲۸
۴۲۹
۴۳۰
۴۳۱
۴۳۲
۴۳۳
۴۳۴
۴۳۵
۴۳۶
۴۳۷
۴۳۸
۴۳۹
۴۴۰
۴۴۱
۴۴۲
۴۴۳
۴۴۴
۴۴۵
۴۴۶
۴۴۷
۴۴۸
۴۴۹
۴۵۰
۴۵۱
۴۵۲
۴۵۳
۴۵۴
۴۵۵
۴۵۶
۴۵۷
۴۵۸
۴۵۹
۴۶۰
۴۶۱
۴۶۲
۴۶۳
۴۶۴
۴۶۵
۴۶۶
۴۶۷
۴۶۸
۴۶۹
۴۷۰
۴۷۱
۴۷۲
۴۷۳
۴۷۴
۴۷۵
۴۷۶
۴۷۷
۴۷۸
۴۷۹
۴۸۰
۴۸۱
۴۸۲
۴۸۳
۴۸۴
۴۸۵
۴۸۶
۴۸۷
۴۸۸
۴۸۹
۴۹۰
۴۹۱
۴۹۲
۴۹۳
۴۹۴
۴۹۵
۴۹۶
۴۹۷
۴۹۸
۴۹۹
۵۰۰
۵۰۱
۵۰۲
۵۰۳
۵۰۴
۵۰۵
۵۰۶
۵۰۷
۵۰۸
۵۰۹
۵۱۰
۵۱۱
۵۱۲
۵۱۳
۵۱۴
۵۱۵
۵۱۶
۵۱۷
۵۱۸
۵۱۹
۵۲۰
۵۲۱
۵۲۲
۵۲۳
۵۲۴
۵۲۵
۵۲۶
۵۲۷
۵۲۸
۵۲۹
۵۳۰
۵۳۱
۵۳۲
۵۳۳
۵۳۴
۵۳۵
۵۳۶
۵۳۷
۵۳۸
۵۳۹
۵۴۰
۵۴۱
۵۴۲
۵۴۳
۵۴۴
۵۴۵
۵۴۶
۵۴۷
۵۴۸
۵۴۹
۵۵۰
۵۵۱
۵۵۲
۵۵۳
۵۵۴
۵۵۵
۵۵۶
۵۵۷
۵۵۸
۵۵۹
۵۶۰
۵۶۱
۵۶۲
۵۶۳
۵۶۴
۵۶۵
۵۶۶
۵۶۷
۵۶۸
۵۶۹
۵۷۰
۵۷۱
۵۷۲
۵۷۳
۵۷۴
۵۷۵
۵۷۶
۵۷۷
۵۷۸
۵۷۹
۵۸۰
۵۸۱
۵۸۲
۵۸۳
۵۸۴
۵۸۵
۵۸۶
۵۸۷
۵۸۸
۵۸۹
۵۹۰
۵۹۱
۵۹۲
۵۹۳
۵۹۴
۵۹۵
۵۹۶
۵۹۷
۵۹۸
۵۹۹
۶۰۰
۶۰۱
۶۰۲
۶۰۳
۶۰۴
۶۰۵
۶۰۶
۶۰۷
۶۰۸
۶۰۹
۶۱۰
۶۱۱
۶۱۲
۶۱۳
۶۱۴
۶۱۵
۶۱۶
۶۱۷
۶۱۸
۶۱۹
۶۲۰
۶۲۱
۶۲۲
۶۲۳
۶۲۴
۶۲۵
۶۲۶
۶۲۷
۶۲۸
۶۲۹
۶۳۰
۶۳۱
۶۳۲
۶۳۳
۶۳۴
۶۳۵
۶۳۶
۶۳۷
۶۳۸
۶۳۹
۶۴۰
۶۴۱
۶۴۲
۶۴۳
۶۴۴
۶۴۵
۶۴۶
۶۴۷
۶۴۸
۶۴۹
۶۵۰
۶۵۱
۶۵۲
۶۵۳
۶۵۴
۶۵۵
۶۵۶
۶۵۷
۶۵۸
۶۵۹
۶۶۰
۶۶۱
۶۶۲
۶۶۳
۶۶۴
۶۶۵
۶۶۶
۶۶۷
۶۶۸
۶۶۹
۶۷۰
۶۷۱
۶۷۲
۶۷۳
۶۷۴
۶۷۵
۶۷۶
۶۷۷
۶۷۸
۶۷۹
۶۸۰
۶۸۱
۶۸۲
۶۸۳
۶۸۴
۶۸۵
۶۸۶
۶۸۷
۶۸۸
۶۸۹
۶۹۰
۶۹۱
۶۹۲
۶۹۳
۶۹۴
۶۹۵
۶۹۶
۶۹۷
۶۹۸
۶۹۹
۷۰۰
۷۰۱
۷۰۲
۷۰۳
۷۰۴
۷۰۵
۷۰۶
۷۰۷
۷۰۸
۷۰۹
۷۱۰
۷۱۱
۷۱۲
۷۱۳
۷۱۴
۷۱۵
۷۱۶
۷۱۷
۷۱۸
۷۱۹
۷۲۰
۷۲۱
۷۲۲
۷۲۳
۷۲۴
۷۲۵
۷۲۶
۷۲۷
۷۲۸
۷۲۹
۷۳۰
۷۳۱
۷۳۲
۷۳۳
۷۳۴
۷۳۵
۷۳۶
۷۳۷
۷۳۸
۷۳۹
۷۴۰
۷۴۱
۷۴۲
۷۴۳
۷۴۴
۷۴۵
۷۴۶
۷۴۷
۷۴۸
۷۴۹
۷۵۰
۷۵۱
۷۵۲
۷۵۳
۷۵۴
۷۵۵
۷۵۶
۷۵۷
۷۵۸
۷۵۹
۷۶۰
۷۶۱
۷۶۲
۷۶۳
۷۶۴
۷۶۵
۷۶۶
۷۶۷
۷۶۸
۷۶۹
۷۷۰
۷۷۱
۷۷۲
۷۷۳
۷۷۴
۷۷۵
۷۷۶
۷۷۷
۷۷۸
۷۷۹
۷۸۰
۷۸۱
۷۸۲
۷۸۳
۷۸۴
۷۸۵
۷۸۶
۷۸۷
۷۸۸
۷۸۹
۷۹۰
۷۹۱
۷۹۲
۷۹۳
۷۹۴
۷۹۵
۷۹۶
۷۹۷
۷۹۸
۷۹۹
۸۰۰
۸۰۱
۸۰۲
۸۰۳
۸۰۴
۸۰۵
۸۰۶
۸۰۷
۸۰۸
۸۰۹
۸۱۰
۸۱۱
۸۱۲
۸۱۳
۸۱۴
۸۱۵
۸۱۶
۸۱۷
۸۱۸
۸۱۹
۸۲۰
۸۲۱
۸۲۲
۸۲۳
۸۲۴
۸۲۵
۸۲۶
۸۲۷
۸۲۸
۸۲۹
۸۳۰
۸۳۱
۸۳۲
۸۳۳
۸۳۴
۸۳۵
۸۳۶
۸۳۷
۸۳۸
۸۳۹
۸۴۰
۸۴۱
۸۴۲
۸۴۳
۸۴۴
۸۴۵
۸۴۶
۸۴۷
۸۴۸
۸۴۹
۸۵۰
۸۵۱
۸۵۲
۸۵۳
۸۵۴
۸۵۵
۸۵۶
۸۵۷
۸۵۸
۸۵۹
۸۶۰
۸۶۱
۸۶۲
۸۶۳
۸۶۴
۸۶۵
۸۶۶
۸۶۷
۸۶۸
۸۶۹
۸۷۰
۸۷۱
۸۷۲
۸۷۳
۸۷۴
۸۷۵
۸۷۶
۸۷۷
۸۷۸
۸۷۹
۸۸۰
۸۸۱
۸۸۲
۸۸۳
۸۸۴
۸۸۵
۸۸۶
۸۸۷
۸۸۸
۸۸۹
۸۹۰
۸۹۱
۸۹۲
۸۹۳
۸۹۴
۸۹۵
۸۹۶
۸۹۷
۸۹۸
۸۹۹
۹۰۰
۹۰۱
۹۰۲
۹۰۳
۹۰۴
۹۰۵
۹۰۶
۹۰۷
۹۰۸
۹۰۹
۹۱۰
۹۱۱
۹۱۲
۹۱۳
۹۱۴
۹۱۵
۹۱۶
۹۱۷
۹۱۸
۹۱۹
۹۲۰
۹۲۱
۹۲۲
۹۲۳
۹۲۴
۹۲۵
۹۲۶
۹۲۷
۹۲۸
۹۲۹
۹۳۰
۹۳۱
۹۳۲
۹۳۳
۹۳۴
۹۳۵
۹۳۶
۹۳۷
۹۳۸
۹۳۹
۹۴۰
۹۴۱
۹۴۲
۹۴۳
۹۴۴
۹۴۵
۹۴۶
۹۴۷
۹۴۸
۹۴۹
۹۵۰
۹۵۱
۹۵۲
۹۵۳
۹۵۴
۹۵۵
۹۵۶
۹۵۷
۹۵۸
۹۵۹
۹۶۰
۹۶۱
۹۶۲
۹۶۳
۹۶۴
۹۶۵
۹۶۶
۹۶۷
۹۶۸
۹۶۹
۹۷۰
۹۷۱
۹۷۲
۹۷۳
۹۷۴
۹۷۵
۹۷۶
۹۷۷
۹۷۸
۹۷۹
۹۸۰
۹۸۱
۹۸۲
۹۸۳
۹۸۴
۹۸۵
۹۸۶
۹۸۷
۹۸۸
۹۸۹
۹۹۰
۹۹۱
۹۹۲
۹۹۳
۹۹۴
۹۹۵
۹۹۶
۹۹۷
۹۹۸
۹۹۹
۱۰۰۰

مثل اعلیٰ کے درجات | لیکن یہ واضح رہے کہ اس مقصدِ عظمیٰ کے حصول میں بھی انسان کے درجات مختلف ہیں اس اہم اور مشکل مسئلہ کی مثال اس طرح سمجھئے کہ ایک شے کو چند آدمی دیکھ رہے ہیں، لیکن بعض کی نگاہ دور میں ہے اور بعض کی نزدیک میں اور بعض نزدیک سے دیکھتے ہوئے بھی صنعتِ بصارت کی وجہ سے اس طرح دیکھتے ہیں گویا پردہ کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں تو باوجود عینی مشاہدہ کے ان سب کے مشاہدوں کے درجات مختلف ہوتے ہیں۔

اسی طرح جن اشخاص کو ”مثل اعلیٰ“ کی یہ سعادت حاصل ہے اور وہ انوارِ فیض کی روشنی سے بہرہ مند ہیں اگرچہ قلبی مشاہدہ کے اعتبار سے مساوی ہیں تاہم مشاہدہ کے درجات اور طبقات کے لحاظ سے ان میں بھی تفاوتِ مراتب پایا جاتا ہے۔ سو اگر ایک کو اُس کے ادنیٰ درجہ تک سالی ہے تو دوسرے کو متوسط درجہ تک اور تیسرے کو اعلیٰ درجہ کا حصہ مقسوم ہوا ہے۔

البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ مادی مشاہدہ میں کمزور بصارت رکھنے والا جس قدر کسی شے کو دیکھنے اور تحقیق کرنے کے درپے ہوگا اُس کی بنیائی میں صنعت اور تکان زیادہ پیدا ہوگا لیکن سعادت سے پیدا شدہ یہ مشاہدہ جتنا زیادہ تحقیق، جستجو، اور باریک بینی کی طرف مائل ہوتا ہے اسی قدر اُس کے انجلاء، روشنی، اور سرعتِ ادراک میں ترقی ہوتی جاتی ہے اور یہ ادراک اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ کل جس چیز کو وہ یہ سمجھتا تھا کہ یہ نہ ادراک میں آسکتی ہے اور نہ سمجھی جاسکتی ہے اُس کا آج ادراک بھی کرنے لگتا ہے اور وہ معقول بھی نظر آنے لگتی ہے۔

(تہذیبِ صفحہ ۵۳) نیز صوفیاء اور اہل علم کے نزدیک یقین کے تین درجہ ہیں، علم الیقین، عین الیقین، اور حق الیقین یقین کا یہ آخری درجہ ہے جس کی جانب ابن مسکویہ اشارہ کر رہے ہیں اور حضرت ابراہیم کے ارشاد

وَلٰكِنْ لِّطَمَرَيْنِ قَلْبِي ۝ مِنْ اِسى مَشَاهِدَةِ يٰقِيْنِ كَے ذمہ اطمینان حاصل کرنا مقصود تھا۔

علامہ قاسم کی عجیب غریب مثال | حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم رحمہ اللہ نے ان اختلافات
درجات کی ایک نہایت لطیف مثال بیان فرمائی ہے۔ ایک سائل کے جواب میں ارشاد فرمائی ہیں

تم سامنے کی دیوار کا مشاہدہ کر رہے ہو بتاؤ اس کا فاصلہ ہم سے کس قدر ہے جو فاصلہ
بھی بیان کر دے تخمینہ ہوگا اور عموماً اصل فاصلہ سے قدرے کم دہش۔ لیکن اگر تم اس
فاصلہ کو مساحت کے ذریعہ پیمائش کر لو تو پھر تیار جواب تخمینہ نہیں بلکہ یقینی ہوگا، نیز
یہ بھی دھیان رکھو کہ تخمینہ جو اس دینے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں ایک روشن بنیائی کے
مالک میں اور دوسرے کمزور بنیائی کے۔ اور ضروری ہے کہ ان دونوں کے تخمینہ میں اکثر
تفاوت رہے اسی طرح روحانیات اور عالم قدس کے مشاہدہ کا حال ہے یقینی مشاہدہ
جس میں کسی قسم کا بھی فرق آنا ناممکن، اور اگر محال ہے نبی اور رسول کا مشاہدہ ہے۔
اور تخمینہ مشاہدہ خدا کے برگزیدہ اور صفات دل اہل اللہ کا مشاہدہ ہے جو اپنے حالات
کے اعتبار سے (مثلاً اعلیٰ کا) بدرجہ رکھتے ہیں عالم قدس کے مشاہدات میں بھی اُس کو
مناسب درجہ پاتے ہیں۔ یہاں حقیقت کا تو مشاہدہ ضرور ہو جاتا ہے مگر کبھی کبھی مشاہدہ
کی غلطی بھی سامنے آ جاتی ہے۔

امام راغب کا نظریہ | اور امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں۔

تمام نفسانی فضائل در قسم بر ہیں نظری اور علی اور ان دونوں قسموں کا حصول دو
طرح ہوتا ہے ایک طریقہ انسانی اور بشری ہے یعنی انسان حصول فضائل میں فراغت،
مارست اور طویل زمانہ تک تو گرہنے کا محتاج رہتا ہے اور آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ

لے مولف نے اس مضمون کو امیر شاہ خاں قضا مرحوم کی زبان سے خود سنا تھا۔ بزرگ علامہ محمد قاسم کی
علیٰ صحبتوں میں نمایاں حیثیت رکھنے والے اور ان کے خادم خاص تھے۔

اس بارہ میں قوت پیدا کرنا چاہئے اس لئے افراد انسانی ان کیفیات میں ذکاوت، عبادت، اور اختلافِ طبع کے لحاظ سے مختلف درجات پائے ہیں۔
 دو سر طریقہ نفل اور عطیہ الہی کا ہے۔ یعنی انسان کسی بشر کی امداد کے بغیر ہی علومِ عمل میں کامل و مکمل پیدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کہ خدا نے بزرگ نفلِ غیر کسی خارجی اعانت کے ان کو علوم و معارف کا حامل بنا دیا ہے اور جہاں تک حکماً و عقلاً کی رسائی ناممکن ہے وہاں تک اُن کی رسائی ہو جاتی ہے۔

بعض حکماء کا یہ بھی خیال ہے کہ حصولِ معارف کا طریقہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ بھی بعض انسانوں کو حاصل ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ انبیاء علیہم السلام کے درجاتِ عالیہ تک نہیں پہنچ سکتے۔ پھر معارف و علوم اخلاقیہ کا وہ سلسلہ جو خود گزرنے اور بشری استیلا کے ذریعہ عادی ہونے سے حاصل ہوتا ہے کبھی تو انسانوں میں طبعی طور پر موجود ہوتا ہے مثلاً ایک بچہ بغیر کسی معلم و استاد کے ضمیرین گفتار و سنی اور بہادر نظر آتا ہے اور آہستہ آہستہ اُس میں ترقی کرتا جاتا ہے۔ یا اُس کے برعکس اوصاف کا حامل ہوتا، اور درجہ بدرجہ پستی کی جانب بڑھتا جاتا ہے اور کبھی تعلیم و تعلم کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے۔ پس جو شخص فطرت، عادت، اور تعلیم، مینوں حیثیات سے صاحبِ فضیلت ہے وہ "کامل العفیلیت" ہے اور مثلِ اعلیٰ تک رسا، اور جو شخص ان مینوں اعتباراً سے صاحبِ ردیل ہے وہ "کامل الدمارت" ہے اور مثلِ اعلیٰ کی ضد کا حامل اور باقی انسان ان ہر دو جانب کی مقدارِ فضیلت و ردیل کے لحاظ سے متوسط اور درمیانہ زندگی کے مالک ہیں۔

اخلاق میں ترقی اور انسان نفسیاتی افعال میں سے جن قسم کے افعال اختیار کر لیتا ہے اُسی قسم کی
 مثالِ علی تک رسائی اُس میں ترقی اور اضافہ بھی کرتا رہتا ہے خیر ہوں تو خیر میں اضافہ ہوگا اور اگر
 وہ افعال شر ہوں تو شر میں اضافہ ہوگا۔ اس لئے کہ چھوٹے چھوٹے کام بڑے بڑے کاموں کا باعث
 بن جاتے ہیں اور بڑے بڑے کام ترقی پا کر زیادہ سے زیادہ قابلِ توصیف یا قابلِ مذمت ہو جاتے ہیں
 حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

”انسان کے دل میں ایمان“ شروع میں ایک سپید نقطہ کی طرح ظاہر ہوتا ہے اور جوں جوں
 ایمان میں ترقی ہوتی ہے سپید نقطہ آہستہ آہستہ پھیلتا جاتا ہے اور جب وہ کامل ایمان
 ہو جاتا ہے تو تمام قلب نورانی اور روشن بن جاتا ہے اور نفاق، ایک سیاہ نقطہ کی شکل
 میں نمودار ہوتا ہے اور جب جب نفاق میں اضافہ ہوتا ہے تب تب سیاہی بڑھتی
 جاتی ہے اور جب وہ منافق کامل ہو جاتا ہے تو تمام قلب سیاہ اور تاریک بن جاتا ہے
 نیز انسان ”فضیلت“ میں چار درجات کی بدولت کمال پاتا ہے اور چار درجات کی بدولت
 ”رد ذیل“ میں کامل بنتا ہے اور ان درجات فضائل میں سے دو کا تعلق اعتقاد سے ہو اور دو کا عمل سے
 اعتقادِ فضائل میں سے ایک یہ ہے کہ صحیح الاعتقاد ہو اور دوسرے یہ کہ اُس کا اعتقاد
 ایسے یعنی، صاف، اور روشن دلائل و براہین پر قائم ہو کہ جس میں شک و شبہ، اور اضطراب و تردد کا
 مطلق گزرنہ ہو سکے اور عملی فضائل میں سے ایک یہ کہ بری عادات کو اس طرح ترک کر دے کہ
 اس کی جبلت و طبیعت اُس سے متنفر ہو جائے، اور ان کو قبیح سمجھنے لگے اور دوسرے یہ کہ وہ
 رذائل سے اس لئے پرہیز کرنے لگے کہ اُس کی منزلِ مقصود ”فضائل تک رسائی“ ہے یہاں تک
 تک فضائل کا فطری طریق پر عادی ہو جائے اور ان کے اثرات اور ان کی لذات اپنے اندر محسوس

کرنے لگے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

فَرَّقَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ میری آنکھوں کی تھنڈک نماز میں ہے۔

اسی طرح بداخلاقی کے انتہائی درجات میں سے دو درجے اعتقاد سے متعلق ہیں ایک یہ کہ علوم حقیقیہ کا کوئی اعتقاد ہی قلب میں موجود نہ ہو اور وہ بالکل غافل اور مہمل ہو اور دوسرے یہ کہ اعتقادات فاسدہ میں ملوث ہو اسی طرح دو درجے عمل سے متعلق ہیں ایک یہ کہ نیک اعمال کا کسی حال میں حامل نہ ہو اور دوسرے یہ کہ بُری فضائل کا مستقل عادی ہو۔

اور فضائل کے سب سے بلند درجہ (مثلاً اعلیٰ) پر جو شخص قائم ہے اُس کے لئے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ بھلا جس کا سینہ اللہ نے دین اسلام کے واسطے

فُتِحَ عَلَى نُبُوءٍ مِنْ سَابِقِهِ (نہا ہر) کھول دیا ہو تو وہ اپنے پروردگار کے نور پر قائم ہو

اور اسی طرح رذائل کے سب سے پست درجہ کا جو شخص حامل ہے اُس کے لئے یوں ارشاد ہے۔

أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَاصْهُمْ یہی وہ لوگ ہیں جو خدا کی لعنت کا میں ہیں

فَاعْمَلِ الْيَسَاءِرَ هُمُ (محمّد) پس اُنکو پھوپھی نیک استدعا کو تباہ و برباد

کر دالنے کی وجہ سے اُس نے کانوں کا بھر

اندھانکھوں کا اندھا بنا دیا ہے

یعنی پیہم سرکشی، بغاوت، اور ناجہتباریوں نے اُن کو اس درجہ برباد کر دیا کہ اُن کے سبب سے وہ خدا کی لعنت اور اُس کے اثرات یعنی گوشِ حقِ نبوت سے بہرہ ہو جانے اور حشیم بنیاس سے اندھا بن جانے میں مبتلا ہو گیا ہے۔

فضائل و رذائل کے ان درجات کی ترقی و تنزل کے استعمال میں علماء اخلاق تعبیری تفسیری بھی کرتے ہیں

مثلاً سخاوت کا ابتدائی درجہ کسی کو حاصل ہے تو اُس کو فرزندِ سخاوت کہیں گے اور اسی طرح نخل میں فرزندِ نخل سے پکارینگے۔

اور اگر درمیانی درجات تک پہنچا ہے تو صاحبِ سخاوت اور صاحبِ نخل کہلائے گا یا رخِ الفضل اور رخِ النخل پکارا جائیگا اور اگر درجاتِ کمال تک پہنچ گیا ہے تو پھر رب اور سید کہا جائے گا مثلاً ربِّ الفضل، ربِّ السماء، سید السموات، ربِّ النخل، ربِّ الحمد، یا سید الفتن۔

اہل حق کو ان ہی اصطلاحی تعبیرات کی بنا پر ”ربانی“ کہا جاتا ہے۔

مثلاً اعلیٰ صوفیاء کی نظر میں | صاحبِ منازلِ فرماتے ہیں کہ ”علمِ اخلاق“ اور ”علمِ تصوف“ ایک

ہی حقیقت کے دو نام ہیں، اور وہ حقیقت صرف ان دو باتوں میں منحصر ہے۔

(۱) ہر ایک کے ساتھ بھلائی کرنا۔ (۲) کسی کو دُکھ پہنچانا۔

اس اعتبار سے ”خلق“ کے تین درجات ہیں۔

(۱) یہ کہ ”انسان“ کو مخلوقِ خدا کے صحیح مقام کی معرفت حاصل ہو جائے اور اُس پر یہ

حقیقت آشکارا ہو جائے کہ تمام مخلوق تو اُس فطرت میں مکرئی ہوئی، اور مخدمتِ توکل میں بندھی

ہوئی ایک بالادستِ بد قدرت (حضرت البتیا کے احکام کے زیرِ فرمانِ قائم ثابت ہے اور حسبِ اُس

کو یقین حاصل ہو جاتا ہے تب اس کیفیت کی بدولت تین الزامِ خیر عالمِ وجود میں آتی ہیں۔

(۲) تمام مخلوق اُس ”انسان“ سے امن و سلامتی میں رہیں گی حتیٰ کہ کتہ جیسا جانور بھی۔

(ب) مخلوقِ خدا کو اس سے محبت و عشق پیدا ہو جائیگا اور یہ ان سے محبت کرنے لگیگا۔

(ج) وہ خدمتِ خلقی کے ذریعہ مخلوقِ خدا کی فلاح و نجات تک کا باعث بن سکے گا۔

(۲) یہ کہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ انسان کا معاملہ صحیح ہو اپنی انسان اپنے ہر عمل کے متعلق

یقین کرے کہ جبکہ میں خالی ہوں تو میرے تمام بہتر سے بہتر اعمال بھی نقص سے خالی نہیں ہیں۔
اور اس لئے میرا فرض ہے کہ میں حقوق ذرائع میں کوتاہی کیلئے ہر وقت درگاہ الہی میں
عذر خواہ اور اُس درگاہ سے جو کچھ حاصل ہو اس پر شکر گزار رہوں، اور اس طرح اُس کا حقیقی وفادار
ثابت ہوں۔

(۳) یہ کہ اپنی تمام زندگی کو بیدار اخلاقیوں کی کدورت و نجاست سے پاک کر کے »اخلاقِ حسنہ«
کا خوگر بنے، اور اپنے نفس کو اُن کا عادی بنالے، حتیٰ کہ اُس کے اعمال کی انتہائے نظر صرف »رضا
الہی« اور ادا فرض »رہ جائے اور مخلوق کی رضا و نارضا سے بالاتر ہو کر »حضرتِ حق« میں جمعیت
خاطر کے ساتھ محو ہو جائے اور وحدتِ الہی میں غرق ہو کر تمام کائنات سے بے پردہ بن جائے اصطلاح
صوفیہ میں اس مقام کا نام »حضرتِ جمع« ہے اور یہ عطیہ الہی ہے جو اُس کو موجبِ دفعِ ہی
سے حاصل ہوتا ہے اور ایسے شخص پر فضل و کرم الہی کی ہر وقت بارش ہوتی رہتی ہے اور یہی سب
سے بلند مقام (مثلاً اعلیٰ) ہے۔

روح و نفس

»سعادت« کی بحث میں روح اور نفس کا بار بار تذکرہ آیا ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ
ان دونوں کا تعلق اخلاق کے ساتھ بہت زیادہ ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ علماء و اخلاق اور
علماء و تصوف نے ان کے متعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے مختصر طور پر اُس کا ذکر کر دیا جائے۔

حقیقتِ روح | یہود کی تلقین سے مشرکین نے جب بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے »روح«
لے لی تھی
لے مختصر از مدارِ روح ۲ صفحہ ۱۸۳ تا ۱۸۴ (شیخ الاسلام عبداللہ بن محمد بن علی ابوالحسن علی الانصاری الہمدی الجنبلی التونی)

کی حقیقت کے متعلق سوال کیا تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا۔

يسئلونك عن الروح ح قل الروح راحة الله عليه وسلم) وہ آپ سے
من اقر من بني دما او قيتهم من العلم روح کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ آپ
الاقليلا ه (اسرار) کہہ دیجئے کہ وہ میرے پردہ گار کے طور
میں سے ہے۔ اور تمہیں اسرار کائنات
کا علم جو کچھ دیا گیا ہے وہ بہت تھوڑا
ہے (اُس سے زیادہ تم نہیں پاسکتے)

مشترکہ ہیں کہ جو جس انداز میں قرآن عزیز نے جواب دیا اُس کے پیش نظر بعض علماء اسلام
کو یہ خیال پیدا ہو گیا کہ روح کی حقیقت سے کوئی ہستی آگاہ نہیں ہو سکتی۔ اور قرآن عزیز میں جس
قدر مذکور ہے حق تعالیٰ نے اس سے زیادہ کسی کو اس کا علم نہیں بخشا۔

مگر علماء محققین کے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ جواب
مخاطب کی صلاحیت و استعداد اور فہم کے مناسب حکیمانہ اصول پر مبنی ہے ان کو اس حقیقت
سے روشناس کرانا ہے کہ اس معاملہ کے متعلق تمہارے علم کے لئے یہ کافی ہے کہ اللہ کا حکم کار فرما ہے
اس سے زیادہ تم نہیں جان سکتے اور نہ تم کو جاننے کی کوشش کرنی چاہئے اس لئے کہ تمہارے
فہم و علم کا منہلئے نظر محسوسات ہیں جو تمہارے حواس ظاہری و باطنی کے ذریعہ ادراک کئے جاتے
ہیں۔ اس سے آگے تمہارے علم و ادراک کی منزل ہی نہیں ہے، جب تم کائنات کے تمام محسوسات
کا ادراک کرنے سے بھی قاصر و عاجز ہو تو کسی شے کی اصل حقیقت کا ادراک تم کیا کر سکو گے۔ اور
اُس میں بھی اس حقیقت کا ادراک جو محسوسات کے عالم سے پرے کی چیز ہے۔

لیکن اس کا مطلب یہ مرگز نہیں ہے کہ جو صفات قلب و ادراک ذاتی عالیہ سے مراد ہیں

اور ان وسائل کے ذریعہ قربت الہی سے بہرہ ور رہتے ہیں وہ بھی اس کی حقیقت سے آشنا نہیں ہو سکتے۔
نہیں بلکہ موصفت الہی ان کو بھی اصل حقیقت کا علم عطا کرتی ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”لِیَسْئَلُونَا عَنْ السَّادِحِ“ (الآیہ) تو معلوم رہے کہ یہ بہرہ دار دوسرے سوال کرنے والوں (مشرکین) کے جواب میں (یہ مقتضای مصلحت) فرمایا گیا ہے اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ اُمتِ مروجہ کا کوئی فرد بھی روح کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہو گیا ہے۔ حقیقت میں یہ قاعدہ ہی غلط ہے کہ ”شرعیّت“ نے جس معاملہ میں خاموشی اختیار کی ہو اُس کا علم اور اُس کی معرفت ناممکن ہے۔ اس لئے کہ کیا اوقات شرعیّت کسی شے کی حقیقت بیان کرنے سے بدیں وجہ خاموش رہتی ہے کہ اُسکی معرفت اس قدر دقیق اور مشکل ہوتی ہے کہ خاص خاص افراد اُمت کے علاوہ عوام اور مجبور اُس کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔

شاہ ولی اللہ سے قبل حافظ ابن قیمؒ امام غزالیؒ اور عارف ربّیؒ جیسے محقق علماء و فضلاء نے بھی اسی نظریہ کو صحیح تسلیم کیا ہے اور روح کی حقیقت پر یہ سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ اور محدث ابن قیمؒ نے نو ”کتاب الروح“ کے نام سے ایک مستقل کتاب اسی موضوع پر لکھی ہے۔ غرض ”حقیقتِ روح کا مسئلہ“ فلاسفہ اور حکماء اسلام کے درمیان معرکہ آلا اور ہا ہے اور اس جو لاٹنگاہ میں متکلمین، صوفیاء، اور فلاسفہ کی جماعتوں نے کافی تنگ دلوں کی ہے۔ فلاسفہ کی رائے روح کے متعلق فلاسفہ اور اطباء نے جو کچھ کہا ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے۔

جاندار جسم میں غذا کے استعمال سے مختلف درجاتِ جہنم کے بعد "قلب" میں نہایت لطیف بخارات جمع ہو جاتے ہیں۔ دراصل یہی مبدو حیات بن کر جسم کی زندگی کا سبب ہوتے ہیں اور اسی کا نام "روح" (روحِ حیوانی) ہے اس الگ کوئی ادرشے نہیں ہے جو اس نام سے موسوم ہو سکے۔ پس "روحِ حیات" کا یہ سلسلہ جب بند ہو جاتا ہے تو "موت" طاری ہو جاتی ہے اور یوں کہتے ہیں کہ فلاں مر گیا اور اُس میں روح باقی نہیں رہی اور ارسطو نے اپنی کتاب "انولید جیا" میں یہ تصریح کی ہے۔

فان اصحاب فیثا غورس و صفوا فیثا غورس کے پرور نفس در روح کینقلق
النفس نقالوا الھما ابتلاوت "یجرام" یہ کہتے ہیں کردہ عناصر کی ترکیب سے پیدائش
کایتلاوت الکائن فی ادنا العود کیفیت کا نام ہے جس طرح "عود" (جو
ایک باجہ کا نام ہے) کٹا روں کی باہمی
مخصوص ترکیب کا نام "عود" ہے

گردا وضع رہے کہ فلسفی اطباء کی رائے سے جدا فلاسفہ قدیم اور موجودہ علماءِ دہانیین روحِ حیوانی کے علاوہ نفس یا روح کے نام سے ایک اور حقیقت کے بھی قائل ہیں اور وہ اس کو مادہ سے مجرور شے تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم انسانی میں مادی اور حسی اجزاء کے علاوہ ایک اور حقیقت (قوت) مستور ہے جو مادی کثافتوں کی وجہ سے ماند رہتی ہے لیکن ریاضت یا کسی دوسرے طریقہ سے یا خواب کی حالت میں جبکہ جو اس معطل ہو جایا کرتے ہیں اُس حقیقت کا ادراک بیدار ہو جاتا اور وہ عالمِ بالا کے خالقِ تک سے آگاہ ہوتی اور دوسروں پر ان کا اکتشاف کرتی ہے ان آثار کے بعد اب علماءِ اسلام جن میں متکلمین، صوفیاء اور علماءِ اخلاق سب شامل ہیں کی بھی رائے سن لیجئے۔

علماء اسلام کا نظریہ | علماء اسلام حقیقت روح کے متعلق جو رائے رکھتے ہیں اُس کا خلاصہ یہ ہے

در اصل روح ایک ”لطیف جوہر“ کا نام ہے جو جاندار کے بدن میں اس طرح متحرک
کئے ہوئے ہے کہ تمام بدن اُس کے لئے قالب کی مثال ہے اور وہ اُس سے ایک
اک کی طرح تمام کام لیتا ہے اور یہ تمام اعمال ”روح کے خواص“ کہلاتے ہیں یا یوں
کہئے کہ وہ ایک ”لطیف جسم“ ہے اور تمام بدن اُس کے لئے بمنزلہ ”لباس“ کے
ہے اور بعض علماء نے روح اور بدن کی مثال یہ دی ہے کہ روح ایک سوار ہے اور
بدن اُس کی سواری۔ غرض ان علماء کے نزدیک روح ایک مستقل لطیف جسم ہے
جس کا ظاہری منظر ”بدن“ ہے۔

اور اس دعوے کی دلیل وہ اس طرح دیتے ہیں۔

ہم ایک انسانی جان کو دیکھتے ہیں کہ وہ کبھی ایک بچہ ہے پھر جوان ہے پھر بوڑھا ہے اور
اُس کے ان تمام تغیرات کی حالت میں وہی انسان ہے جو ابتداً وجود میں تھا۔

بس اگر روح فقط اُس مبدیہ حیات کا نام ہوتا جو قلب میں لطیف بخارات کے جمع
ہونے سے عالم وجود میں آتا ہے یا اُس مزاج کا نام جو عناصر کی ترکیب سے بنتا ہے تو افعال و اوصاف
کے ان تغیرات کے ساتھ ہر لمحہ ایک انسان، نیا انسان کہلانے کا مستحق ہوتا، کیونکہ جب انسان،
غذا کے نعم البدل کے علاوہ کسی دوسری شے کا نام نہیں ہے تو ان ہر آن بدلنے والے حالات
کیفیات اور اوصاف کی بنا پر ہر لمحہ حقیقت انسانی کیوں تبدیل جلتے اور جبکہ ایسا نہیں ہے
اور افعال و اوصاف کے ان تمام تغیرات کے باوجود وہ ہر حالت میں وہی ایک انسان ہے تو
بلاشبہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ انسان دراصل ان تغیرات فانیہ کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک مستقل جسم
لطیف ہے جو لوہے، چوڑکین، جوتی، بڑھاپا، چھوٹائی، بڑائی، ہر حالت میں غیر متبدل طور پر موجود ہے

اور بدن کے تغیرات کے اثرات قبول کرنے کی استعداد تمام رکھتا ہے اسی جو ہر باہیم لطیف کا نام روح ہے جو بدن پر موت طاری ہونے کے باوجود بھی نہیں مرنی اور اپنے انحال و خواص کے اعتبار سے با عالم قدس سے تعلق رکھتی ہے اور با عالم جمیث سے ۔

ہم اس سے غافل نہیں ہیں کہ غذاؤں کے نعم البدل حاصل ہونے سے ایک جاندار میں جو تغیرات پیدا ہوتے ہیں موجودہ نشوونما کی زبان میں ہر لمحہ اور ہر لحظہ وہ دوسری شے بنتی رہتی ہے لیکن ہمارے دئے سخن اس جانب نہیں ہے اور نہ ہم اس وقت اس قسم کے تغیر سے بحث کر رہے ہیں ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ جہاں تک تجارات لطیفہ یا ترکیب عناصر سے پیدا شدہ مہد حیات کا تعلق ہے وہ اس معنی میں تو صحیح ہے کہ انسان کی گھٹنے والی قوت کے لئے نعم البدل ہے اور مہد حیات ۔ لیکن وہ روح جس کا تعلق علم، ادراک اور شعور سے ہے یا یوں کہئے کہ جس کی بدت یہ سب معرض وجود میں آتے ہیں اور انسان یا جاندار ان امور کے لحاظ سے ہر تغیر کے وقت ایک ہی شے کہلاتا ہے وہ کیا ہے ؟ یقیناً اس کا جواب ”تجارات لطیفہ“ یا ”مزاج ترکیبی“ نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا قول فیصل جواب دہی ”روح“ ہے جو جاندار کے بدن میں جسم لطیف کی شکل میں ساری ہے جو مزاج ترکیبی یا لطیفہ تجارات سے پیدا شدہ جو ہر کی طرح متغیر و تبدیل نہیں ہوتی اور کیفیات میں ہر قسم کی تبدیلیوں کے باوجود اپنی حالت پر قائم و ثابت رہتی ہے ۔ حکما و یونان میں سے فلاطون کی رائے بھی یہی ہے ۔ اور عادت ردی اسی حقیقت کو اس طرح ظاہر فرماتے ہیں ۔

جال چہ باشد باخبر از خیر و شر شاد و احسان و گریاں از ضرر

جان اور روح اسی کا نام ہے جو خیر و شر سے باخبر ہے اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان

سے رنجیدہ ہوتی ہے

لہ مختصرات السادہ شرح احیاء العلوم للزمیزی جلد ۱، صفحہ ۳۰۵

روح را تا شیر آگاہی بود هرگز این بیش نللی بود

روح کی تا اثر ادراک ہے اس لئے جس میں یہ سب سے زیادہ بلند ہودہ با خدا آدمی ہے
مسئلہ روح پر اختصار و اجمال کے باوجود علامہ ابوالبقار کی وہ لطیف و دلچسپ بحث
ضرور لائق مطالعہ ہے جس کو اس بحث کے محکمہ سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

محکمہ ابوالبقاؤ نے ”کلیات“ میں بیان کیا ہے کہ فلاسفہ، اور حکماء اسلام و متصوفین کے اس
اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ جب ہم ”روح“ کہہ کر ایک حقیقت کا کھوج لگاتے ہیں تو نتیجہ میں
اس کی تین قسمیں ظاہر ہوتی ہیں روح حیوانی، روح طبیعی اور روح انسانی۔ اطلاق نے جس روح
کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اُن لطیف منجارات کا نام ہے جو اخلاط کی منجاریت اور لطافت سے عالم
وجود میں آتے، اور انسان کی حیات کا موجب بنتے ہیں یہ ”روح حیوانی“ ہے اور دنیا غور میں
اور اُس کے بیرون جس کو روح کہہ رہے ہیں وہ روح طبیعی ہے، اور حکماء اسلام اور صوفیاء کرام جس کو
روح کہتے ہیں وہ ”روح انسانی“ ہے اور افعال و اوصاف کی وہی ذمہ دار ہے، اور معاد کا عذاب
و ثواب بھی اسی سے متعلق ہے، اور قرآن عزیز میں بھی اسی کو خطاب کیا گیا ہے اور وہی دراصل
”انسان“ ہے اور اسی کو روح انسانی کہا جاتا ہے

نفس کی حقیقت | مشہور صوفی محی الدین ابن عربی فرماتے ہیں کہ علماء کے درمیان یہ بحث بھی
معرکہ الارار رہی ہے کہ روح اور نفس ایک شے کے دو نام ہیں یا دو جدا جدا چیزیں ہیں۔

حق اور صحیح مذہب یہ ہے کہ روح اور نفس دونوں ایک ہی شے کے دو نام ہیں اور ایک
ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں لیکن بعض علما کا گمان یہ ہے کہ یہ علیحدہ علیحدہ حقائق ہیں پھر ان
میں سے بعض کا خیال ہے کہ نفس، بدن انسانی میں ایک جسم لطیف ہے جو سراسر ظلمت ہے
لہ کلیات صفحہ ۲۴۲ و ۲۴۳۔ یہ بحث اگر بطورین الذیل ہے لیکن اس کے طوائف کی گنجائش نہ سمجھ کر حذف کی جاتی ہے

اور اجزاء بدن میں اس طرح پھیلا ہوا ہے جس طرح باوام میں روغن باوام یا دودھ میں مسکہ،
اور بعض روح کے معنی دوسرے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ روح، روحانی نور ہے
جو نفس کے لئے بمنزلہ آلہ کے ہے اور نفس اس حقیقت کا نام ہے جو روح کی بحث میں بیان ہو چکا
حافظ ابن قیم نے اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا ہے۔
نفس اور روح کے متعلق علماء کی دو رائے ہیں ایک یہ کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے
دو نام ہیں، دوسری یہ کہ یہ دو جدا جدا حقیقتیں ہیں۔

ابن زبیین نے اکثر علماء متحققین سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ نفس اور روح کو ایک ہی حقیقت
تسلیم کرتے ہیں، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ احادیث صحیحہ میں دونوں کا اطلاق ایک دوسری پہلو
جناحہ بڑا کرنے اپنی مسند میں بہ سند صحیح روایت کیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ ان المؤمن تنزل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سنا
بہ الموت ولما اثنی ما یبائن یولد کو جب موت آتی ہے اور وہ مسکے کچھ کہتا
مخرجت نفسہ واللہ تعالیٰ یحب ہے جو اُس کے لئے ہے اور وہ تمنا کرتا ہے کہ
لقاءہ وان المؤمن لقہ عدس اُس کی روح جلد نکل جائے اور اللہ تعالیٰ
الی السماء قتاتہ امر وام المؤمن اُس کی ملاقات کو وہ مست رکھتا ہے اور
نیشینہ ورنہ عن متعارفہ میں اُس کی روح آسمان پر چڑھتی ہے تو اُس
من اهل الارنیا۔ (مسند بزار) کے پاس مسلمانوں کی روئے آتی ہیں اور
اُس سے اپنے دنیا کے شناساؤں کے متعلق
حالات دریافت کرتی ہیں۔

اس حدیث میں نفس اور روح کی دو تعبیریں ایک ہی حقیقت کے لئے کی گئی ہیں اور یہ

دلیل بہت واضح ہے۔

اور ابن حیدر کا گمان ہے کہ یہ دو جدا حقیقتیں ہیں۔ روح تو اس جو ہر کا نام ہے جو انسان میں ساری وطاری ہے اور نفس اُس کا نام ہے جس کے سبب سے بدن انسانی میں ہاتھ پیر، آنکھیں، ہناک، کان، اور تمام اعضاء، عالم وجود میں آتے ہیں۔ اور لذت و الم، اور مسرت و رنج، سب امور اسی کو پیش آتے ہیں وہی نیند میں پکڑ لیا جاتا ہے، وہی جسم سے نکل کر سیر کرے گا وہی خواب دیکھتا، اور جسم بغیر اُس کے روح کی طاقت سے زندہ رہتا ہے اور انسان اُس وقت تک کوئی لذت و الم اور رنج و مسرت محسوس نہیں کرتا جب تک نفس لوٹ کر پھر بدن انسانی میں نہیں آجاتا اور یہ آیت اُن کا مستدل ہے۔

اللہ یوفی الہ نفس حین موتہا اللہ ہی نفس کو پورا لے لیتا ہے اُسکی موت کے

دالمتی لہ قمت فی مہامہا دقت اور جوابی مرا نہیں اُسکو نیند کے دقت

اور شیخ الطریقۃ والشرعیۃ علامہ ابو القاسم اپنے رسالہ ”قشیریہ“ میں فرماتے ہیں کہ ضروریہ کی اصطلاح میں نفس کے وہ معنی نہیں ہیں جو اہل لغت کے نزدیک وجود دینے اور قالب سے کچھ جاتے ہیں بلکہ وہ نفس اُس کو کہتے ہیں جو انسان کے اوصاف و اعمال کا معلول بنتا، اور اُنکی وجہ سے وہ نمودیا نمودم کہلاتا ہے۔ اور ”روح“ بعض کے نزدیک تو حیات کا نام ہے اور بعض کے نزدیک جوہر ذات، یا جرم لطیف کا نام جو انسان کے بدن میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے ولایت و امانت کی طرح محفوظ ہے۔ اور وہ نیند کی حالت میں کثافت بدن سے منفرد ہو کر جدا ہو جاتی اور پھر واپس آ جاتی ہے۔ اس تمام قیل و قال کے باوجود یہ مسلم ہے کہ ”انسان“ جسم اور روح کے مجموعہ کا نام ہے اور عذاب و ثواب کا تعلق بھی ان ہی دونوں کے ساتھ ہے۔

علامہ تحقیق کے درمیان روح کے متعلق ایک اور لطیف بات زیر بحث آئی ہے وہ یہ کہ

ارواح اجسام سے قبل مخلوق ہوئی ہیں یا بعد میں یا ساتھ ساتھ

ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ ارواح پہلے مخلوق ہو چکی ہیں اور وہ عالم برزخ میں بغیر عناصر کے موجود ہیں اور مشیت الہی نے جس جسم کے لئے روح بنائی ہے وقت پر وہ اس میں داخل ہو جاتی ہیں اور اس کی موت کے بعد اپنے اصل مقام برزخ میں واپس آ جاتی ہے۔

مگر حافظ ابن قیم اس رائے کے سخت مخالف ہیں اور مدعی ہیں کہ اس قول کے لئے کتاب سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اور اس روایت سے استدلال کہ

خلق الله الاسرار قبل الاجساد اللہ تعالیٰ نے ارواح کو اجسام سے دو

بالفی عام ہزار سال پہلے پیدا کیا۔

بزرگ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس روایت کی سند مجروح اور غیر صحیح ہے۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شرع اور عقل دونوں کے اعتبار سے صحیح قول یہ ہے کہ روح اور بدن ایک ہی ساتھ مخلوق ہوتے ہیں اور فرشتہ جسم میں اس وقت روح بھونک دیتا ہے (یعنی بھونک کے ذریعہ جسم میں داخل کر دیتا ہے) جب نطفہ پر چار ماہ گذر کر پانچواں مہینہ شروع ہو جاتا ہے۔

۱۔ روح سے متعلق یہ تمام بحث ابن قیم کی کتاب الروح عارف رومی کی شہنوی، ابن حزم کی الملل والنحل شاہ

ولی اللہ کی بحر النہالۃ اور ابوالقاسم کے رسالہ تفسیر اور السعادة لابن مسکویہ کے مقدمہ کے مختلف ابواب سے اخذ ہے

چونکہ یہ بحث دراصل علم کلام کا موضوع ہے اس لئے ہم ان کے تمام اطراف و جوانب پر سیر حاصل بحث

نہیں کر سکتے تھے۔ روح سے متعلق پہلی دو بحثوں کا علم الاغراق پر کافی اثر پڑتا ہے البتہ تفسیری بحث اس سے

غیر متعلق ہے مگر لطیف اور اپنی جگہ پر ضروری بحث ہے اس لئے اس کو بھی درج کر دیا گیا۔

آیت قرآنی میں روح کو اس کبوں کہا گیا، امر و خلق میں کیا فرق ہے، ارواح کے درجہ میں

یا نہیں، یا اور اس قسم کی تمام عمدہ مباحث کے لئے مسطورہ بالا کتب کی مراجعت ضروری ہے۔

ابن مسکویہ نفس کے تین درجہ بیان کرتے ہیں۔ نفس ہیمنہ، یہ ادنیٰ درجہ ہے، نفس سبعیہ یہ متوسط درجہ ہے اور نفس ناطقہ۔ یہ اعلیٰ اور اشرف درجہ ہے۔
ابن قیم، غزالی، اور عارف رومی، نفس کے ان درجات کی تقسیم آثارہ، لوائمہ مطمئنہ کے ساتھ کرتے ہیں یعنی نفس کا میلان اگر طبیعت پر نیچے کی جانب ہو، اور وہ لذت دنیوی اور شہواتِ حسی کی جانب ترغیب دیتا ہو، اور قلب کو صفاتِ ذمیمہ اور جہاتِ سفلیہ کی جانب کھینچتا ہو تو اُسکی اس کیفیت کا نام نفس آثارہ ہے اور یہ تمام اخلاقِ رذیہ، انعالِ شنیئہ کا منبع اور شرفِ کافرن ہے۔ اور اسی کے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

ان النفس کما ساء بالسوء (بمعنی) بلاشبہ نفس بُرائیوں کی طرف اُبھارتا ہے

اور اگر نفس غفلت کے پردوں کو چاک کر کے روشنی حاصل کر لے اور بیدار ہو کر اپنی اصلاحِ حال کے لئے ربوبیتِ الہی اور اپنی جبلت کے درمیان کشمکش میں ہو یعنی جب کبھی اپنی تاریک جبلت کی بنا پر کوئی بُرائی کر بیٹھے تو فوراً ہدایتِ الہی اور تربیتِ ربویر کے نور کی بدولت اپنے نفس کو اس حرکت پر ملامت کرے، اس سے تائب ہو اور خالقِ کائنات، غفور الرحیم کی جانب رجوع ہو جائے تو اس کیفیت کا نام نفسِ لوائمہ ہے۔ اسی کے بارے میں ارشادِ الہی ہے۔

لا أقسم بالنفس اللوامة (القیامہ) میں نفسِ لوائمہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں۔

اور اگر نورِ الہی سے اُس کا قلب منور ہو اور نورِ قلب سے نفس اس قدر روشن اور کامل ہو جائے کہ صفاتِ ذمیمہ سے پاک ہو کر، اخلاقِ حمیدہ اُس کی طبیعت و جبلت بن جائیں اور تمام کثافتوں سے دھو ہو کر قلب کی جانب اس طرح متوجہ ہو جائے کہ عالمِ قدس کی جانب درجہ بدرجہ ترقی کرنا جائے، طاعاتِ الہی میں غرق اور رفیع الدرجات کے حضور میں ساکن و مطمئن درجہ تک پہنچ جائے تو اس کا نام نفسِ مطمئنہ ہے۔ اسی کے لئے ارشادِ باری ہے۔

یا ایہما النفس المطمئنة امرحی الی اے نفس مطمئن تو اپنے پروردگار کی طرف
 سربلک مرا ضیئة مرا ضیئة فاخلی راضی خوشی اور خدا کا پسندیدہ بکر لوٹ
 فی عبادی وادخلی جنتی (الفجر) اور میرے بندوں کی فہرست میں داخل
 اور میری جنت میں آرام سے رہ۔

اخلاق اسلامی کے عملی مظاہر

یہ باب بہت وسیع ہے اور اپنی وسعت کے اعتبار سے مستقل تصنیف کا محتاج۔ نیز
 اس سلسلہ کی بعض جزئیات گذشتہ صفحات میں بھی زیر بحث آچکی ہیں۔ تاہم اس مقام پر بھی حسب
 جستہ عملی اخلاق کے بعض ایسے حصوں کا بیان کر دینا مناسب ہے جس سے اندازہ ہو سکے کہ اس گوشہ میں
 بھی اسلام کی تعلیم کس قدر پورے گام اور درجہ میں ہے اور اس اخلاق کی پہنائیاں کس حد تک وسیع اور مفید ہیں۔

مستحق

فضیلتِ صدق | امام غزالی رحمۃ اللہ ارشاد فرماتے ہیں۔

عملی فضائل میں اس فضیلت کو ایک طرح کی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس کو
 کہ کائنات کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود کے تمام امور کا انحصار اسی فضیلت پر ہے۔
 قرآن عزیز میں ہے۔

رجال صدقوا ماعداہم و اللہ بعض وہ انسان ہیں جنہوں نے اس عہد کو
 علیہ (اعزاب) جو انہوں نے اللہ تعالیٰ سے کیا تقاضا کر دکھایا

لہ قرآن عزیز کی یہ آیت حافظ کا مستدل ہے۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان الصدق یھدی الی البر
البر یھدی الی الجنة
بلاشبہ سچائی بھلائی کی جانب راہنمائی کرتی ہے
اور بھلائی جنت کی راہ دکھاتی ہے۔

وان الرجل لیصدق حتی یکتب
عند الله صدیقاً وان الکذب
اور یہ ایک حقیقت ہے کہ انسان سچ بولتا رہتا
ہے یہاں تک کہ اللہ کے یہاں وہ صدیق لکھا

یھدی الی الجنة وان الفجور
جائتا ہے، اور بلاشبہ جھوٹ بدکاری کا راستہ بنا

یھدی الی النار وان الرجل
یکذب حتی یکتب عند الله کذاباً
ہے اور بدکاری جہنم کی راہ دکھاتی ہے اور یہ
حقیقت ہے کہ انسان جھوٹ بولتا رہتا ہے

یہاں تک کہ اللہ کے یہاں اس کو کذاب لکھا جائے ۴۹

امام غزالی فرماتے ہیں کہ ”صدق“ کی عظمت کے لئے یہ بہت کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے

انبیاء علیہم السلام کی شان و مدح میں سب سے پہلے اسی فضیلت کا تذکرہ فرمایا ہے۔

واذکری فی الکتاب ابراہیم الخلیل
تاکن عزیز میں حضرت ابراہیم کا تقدیر کرو

صدیقاً نبیاً (مریم)
وہ نہایت سچے تھے اور نبی تھے۔

واذکری فی الکتاب اسمعیل
اور قرآن عزیز میں حضرت اسمعیل کا واقعہ یاد کرو

صالحاً الوعد وکان راسداً نبیاً
جو وعدے کے نہایت سچے اور خدا کے پیغمبر بنی تھے

واذکری فی الکتاب ادریس
اور قرآن عزیز میں حضرت ادریس کا تذکرہ کرو

کان صدیقاً نبیاً (مریم)
بلاشبہ وہ بہت ہی سچے اور نبی تھے۔

مراتب صدق | ان کے نزدیک ”صدق“ کے چھ مراتب ہیں۔

۱۔ الجانح الضمیر ۲۔ ام سبویٰ ۳۔ لقیل ۴۔ عن الفصحین ۵۔ حرف التمر

دکھاتا ہے۔ کیونکہ گفتار کے وقت کسی شے کا ارادہ و غم کوئی زیادہ کمال کی بات نہیں کہیاں
تو اُس کے پورا کرنے میں ہے درحقیقت وہ انسان ہی نہیں جو ایک بات کہے اور جب اُس کے
دفاع کے لئے اسباب مہیا ہو جائیں تو اُس کے پورا کرنے میں اُس کا غم دارادہ کمزور پڑ جائے۔
صدق اعمال سے مراد یہ ہے کہ انسان کے ظاہری اعمال اُس کے باطن کے صحیح
آئینہ دار ہوں، اور تمام دینی و دنیوی معاملات میں یہی صفت اُس میں نمایاں ہو۔

صدق مقامات دین۔ صدق اعمال ہی کا بلند درجہ ہے جس میں خدا کے تعالے
کے ساتھ رشتہ خوف ورجاء، زہد و تقویٰ، اور رضا و توکل، جیسے فضائل میں حقیقت و صداقت
کی روشنی پائی جاتی ہو، اور ریاء و نمود، اور تصنع اور بناوٹ کا اُن میں مطلق گزرنہ ہو۔

صدق کی ان تمام الزام و اقسام میں صدق عمل ہی ایک ایسی ذریعہ ہے جو باقی تمام
الزام کے لئے کسوٹی ہے اس لئے کہ ایک تاجر، بخاری کاروبار میں ایک پیشہ ور، صنعت و
حرفت کے معاملات میں، ایک گاہک لین دین میں، ایک مدرس تعلیم و تعلم میں، ایک ملازم ^{مست} ملازمت
و خدمت میں، ایک مسافر، اجرت و حق خدمت کی ادار میں اور ایک امیر اور خدمت میں
صرف اسی ایک فضیلت کے عدم اور وجود سے صادق یا کاذب کہلایا جاتا ہے اور نتیجہ امور صدق
میں اسی ایک راز و بر لو لایا جاتا ہے پس ہمارا فرض ہے کہ فضیلت ”صدق عمل“ کو کبھی ہاتھ سے نہ
جانے دیں اور اُس پر عمل پیرا ہو کر دوسروں کے لئے بھی اُسوہ اور نمونہ بنیں۔

صبر

فضیلت صبر | گذشتہ صفحات میں تم سفر طحا یہ نظریہ پڑھ چکے ہو کہ تمام فضائل کی اساس
”علم“ ہے یعنی جب یہ جان لے کہ یہ ”خیر“ ہے تو اُس پر عمل پیرا ہو جائے، اور جب یہ سمجھ لے کہ یہ
”شر“ ہے تو اُس کو چھوڑ دے اور اُس سے دور بھاگے۔

امام غزالی "صبر" کے بارہ میں تقریباً یہی رائے رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ علم و معرفت جب "یقین" کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو خود بخود "صبر" کا پھل سامنے آ جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔
 خواہشات سے براعمال کا ترک کر دینا ایک الساعل ہے جو ایک خاص کیفیت پر
 مشتمل ہوتا ہے اور اس ترک کا نام "صبر" ہے۔
 یا ایہا الذین آمنوا اصبروا وادصابوا اے ایمان والو صبر اختیار کرو اور دشمنوں
 کو ابطروا و اتقوا اللہ لعلکم تفلحون کے مقابلہ میں استقامت دکھاؤ اور دشمنوں
 کے مقابلہ کیلئے تیار رہو اور تقویٰ کی زندگی
 اختیار کرو تاکہ تم فلاح پاؤ۔

حضرت غاروق اعظم رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر صبر و شکر دو ادب ہوں تو مجھے سوار ہونے
 کے لئے ان میں سے کسی ایک کی تزیج کی ضرورت نہ پڑتی۔
 حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے صبر ایسی سواری ہے جس سے گرسنے کا کبھی اندیشہ
 نہیں ہوتا۔

اسماء صبر | جن امور کے متعلق "صبر" اختیار کیا جاتا ہے اُن کے اعتبار سے اس کے نزدیک صبر
 کے جدا جدا بہت سے نام ہو جاتے ہیں۔ مثلاً نفسانی خواہش کے مقابلہ میں صبر کا نام "عفت" ہے
 اور مصائب کے مقابلہ میں قوت برداشت کا نام "صبر" اور اس کی ضد کا نام "بزرع فزع" ہے
 اور تحمل و خوش عیشی پر تحمل اور بردباری کا نام "ضبط نفس" ہے اور اس کی ضد کا نام "شیخی" اور
 میدان جنگ میں تحمل اور برداشت کو "شیاعت" کہتے ہیں اور اس کی ضد کو "مردی و بزدلی" اور
 یہ مشابہت صرف بیان کردہ نظریہ تک ہی ہے درہم امام غزالی کا مسلک سقراط کی طرح یہ نہیں ہے کہ صرف "علم"
 ہی تمام نفساں کی اساس ہے اور نفعیہ امور کو اس میں مشفق و ضل نہیں۔ لے احباب صفحہ ۷۰ جلد ۱۴

عصہ پر قابو پانے والے صبر کو ”علم“ اور اُس کی ضد کو ”بھپور پن“ کہتے ہیں۔ اور پریشان کن مصیبت جھینٹنے والی قوت صبر کا نام ”وسعتِ حوصلہ“ ہے اور اُس کی ضد کا نام ”دنگ ولی“ ہے اور راز داری کی قوت صبر کو ”کتمان سر“ کہتے ہیں اور فضول پیش پسندی سے اجتناب کی حالت کا ”زہد“ نام رکھتے ہیں اور اُس کی ضد کا ”حرص“ اور کم سے کم لُذائذ پر رضا کا نام ”قناعت“ اور اُسکی ضد کا نام ”طمع“ ہی جب انسان خُلق ”صبر“ کو اختیار کرتا ہے تو فرق مراتب کے اعتبار سے اُس پر تین قسم کی حالت طاری ہوتی ہے۔

(۱) اسبابِ دینی و اخلاقی اور بواعثِ ہوا و ہوس میں تصادم رہتا ہو اور اکثر ہوا و ہوس غلبہ آجاتی ہو اور اخلاقی طاقت اس قدر کمزور ہو جائے کہ مقابلہ کی طاقت باقی نہ رہے۔ یہ بدتر حالات ہیں سے ہے اور قابلِ تغیر و تبدیل۔

(۲) صبر (خلقِ حسن) اور عدم استقامت (خلقِ مستی) کے درمیان تصادم بپا رہتا ہو اور دونوں احزابِ مجال کے مضائقہ غالب و مغلوب بنتے رہتے ہوں۔ یہ معلق کیفیت ہے اور اس سے گذر کر نئی کرنا اور آگے بڑھنا انہیں ضروری ہے۔

(۳) ہر آدمی میں کچھ اسبابِ اس قدر نسبت ہو کر رہ جائیں کہ اُن میں مقابلہ کی قوت باقی نہ رہے اور خلقِ حسن اگر کہہ جائے یہ ضرورتِ حالِ مددِ امت صبر سے پیدا ہوتی ہے اور یہی مطلوب ہے حکیم صبر | امام نے اس کے بعد صبر کے احکام کی بھی تفصیل بیان فرمائی ہے فرماتے ہیں کہ صبرِ حکم کے اعتبار سے فرض، نفل، مکروہ اور حرام پر تقسیم ہوتا ہے لہذا ممنوعات شرعی و اخلاقی پر صبر کرنا فرض ہے، اور مکروہات پر صبر کرنا نفل اور موجبِ خیر ہے اور اپنی یا اہل و عیال کی یا دینی عمارت کی ہتک پر صبر کرنا حرام ہے اور ایسے امور پر صبر کرنا جو شریعت و اخلاقی کی نگاہ میں ممنوعات سے اُتر کر مکروہات میں داخل ہیں مکروہ ہے لیکن ان تمام درجہات کے باوجود خلقِ حسن کا تقاضا ہے کہ صبر

کے ہر پہلو کو اختیار کیا جائے اور اس کے معمولی سے معمولی مخالفت پہلو سے بچا جائے
حصولِ صبر | امام کی نظر میں صبر کا حصول خواہشات اور ہوا و ہوس کو کمزور کرنے، اور دین
 اور اخلاقی بواعث و اسباب کو قوی بنانے سے آسانی ہو جاتا ہے اور شہوات و خواہشات کے
 اسباب کو ضعیف کر دینے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ ان کی انواع یا ان کے مادہ کو حتی الامکان پیدا نہ
 ہونے دے یا کم کرے اور ان کے پیدا کرنے والے اسباب کا قلع قمع کرتا رہے، اور نفس کو مباحات
 تک محدود رہنے کے لئے قابو میں رکھے۔

نیردنی و اخلاقی اسباب و دوائی کی قوت کے لئے دُرُودِ اَدَل کا استعمال ضروری ہے
 صبر اور اس کے انجام کے حالات میں غور و فکر تاکہ اُس کے واسطے سے مجاہدہ اور ریاضتِ نفس کی
 طرف رغبت پیدا ہو، اور پھر ان کو بار بار پیشِ نظر رکھ کر ہوا و ہوس کے اسباب کا سدِ باب ہو سکے۔
 بہر حال صبر بہت سے اخلاقِ کرمانہ کی اساس و بنیاد ہے بلکہ "نصف الایمان" ہے۔

حیا

فضیلتِ حیا | انسان میں ایک ایسی قوت اور ملکہ دولیت کیا گیا ہے، انسان جس کی وجہ سے
 خیر کی طرف اقدام کرتا، اور شر سے بچنے کی صلاحیت حاصل کرتا ہے اس قوت یا ملکہ کا نام "حیا" ہے
 رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

الحیاء شعبۃ من الایمان (بخاری) حیا ایمان کی ایک شاخ ہے

الحیاء لایاتی الا بخیر اور اپنے فرمایا کہ حیا خیر کے علاوہ دوسرے

(المحدثین) بخاری کوئی خیر نہیں دیتی۔

علامہ ماردی کہتے ہیں کہ خیر و شر پوشیدہ معانی ہیں جو صرف اپنی ان علامتوں کے ذریعہ
 ہی سے پہچانے جاتے ہیں جو ان معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

پس خیر کی بہترین علامت حیا و شرم ہے اور شر کی علامت بے حیائی ہے۔ ایک
عربی شاعر کہتا ہے

لا تسأل المرء عن خلأ نفسه في وجهه شاهد من الخياير
(انسان سے اُس کے اخلاق کے متعلق نہ پوچھ خود اُس کے چہرہ مہرہ میں اُس کے اخلاق کی شہادت موجود ہے)
لہذا جس شخص میں یہ فضیلت جس درجہ کم ہوگی اعمال خیر کا صدور اُسی درجہ اُس سے کم ہوگا
اور اگر کسی میں اس فضیلت کا فقدان ہے تو وہ کسی طرح اعمال قبیح سے باز نہیں رہ سکتا، اور
اُس میں ممنوعات و محظورات پر زبرد توینج کی جرأت پیدا نہیں ہو سکتی۔
کیسا اچھا ہے یہ مقولہ۔

یا ابن آدم اذالم تستحيه فاضع
ما شئت
یہ اولادِ آدم جب تجھ میں حیا نہ رہے تو
جو نیراجی چاہے کر۔
علمی اعتبار سے حیا کے حسب ذیل تین شعبے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ سے حیا (۲) لوگوں سے حیا (۳) اپنے نفس سے حیا
اللہ تعالیٰ سے حیا | خدائے تعالیٰ سے حیا کے معنی یہ ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کے اوامر کا امتثال
اور نواہی سے اجتناب کرے۔

عن ابن مسعود عن النبی صلی
اللہ علیہ وسلم قال استحيوا من اللہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ
تعالیٰ سے حیا کرو اُس درجہ جو حیا کا حق ہے
عز وجل حق الحیاء فقیل یا رسول
اللہ فکیف نستحي من اللہ عز وجل
ہم حیا کا صحیح حق کس طرح ادا کریں، آپ
جل حق الحیاء قل من حفظ

الرأس وما سوى البطن وما
 ودعى وترث من يثمة الحياة الدنيا
 وذکر الموت والنجی فقد استجیا
 من الله عز وجل حتى للحیاء
 رزق احمد حاکم (ادب الدین) ۱/۲۸۱ جلد ۱
 ہو جاتا ہے۔

یعنی قوی ظاہری و باطنی کی صحیح حفاظت اور بر محل استعمال اور خواہشات خورد و نوش
 اور نفسانی شہوت کی حفاظت اور بر محل استعمال ایکسا الباسا زلیہ ہے جو حیا کا صحیح حق ادا کرتا ہے۔
 عام طریقہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ”حیا“ انکساری، یا موقع بے موقع خاموشی، مہذبیت
 اور طبیعت کی کمزوری کا نام ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ حیا تو ایک ایسی نفسیت ہے جس کی وجہ سے
 مندرجہ بالا ذرائع دور ہو جاتے ہیں، اور انسان کو نقصان کی طرف رغبت اور رذائل سے فطری
 نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔

تواضع

فضیلت تواضع | انسان، اگر خدا کی معرفت درشتا یا مخلوق پر رحم و کرم کی خاطر اپنے اصل درجہ
 اور رتبہ سے کم پر راضی ہو جائے اور خود کو سب سے کم کرے اس نفسیات کا نام تواضع ہے۔ پس
 وضع (ذلت) اور تواضع میں بہت بڑا فرق ہے اس لئے کہ وضع (ذلت) ایسی کیفیت کا نام ہے
 جس میں انسان اپنے حظ نفس کی خاطر اپنی ذلت و سوائی اور نفس کی امانت پر آمادہ ہو جاتا ہے،
 اور جس طرح اول الذکر ایک ”نفسیت“ ہے اسی طرح ثانی الذکر بہت بڑی ”درذیت“ ہے۔
 چنانچہ علامہ زبیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

تواضع اور ذلت میں یہ فرق ہے کہ تواضع خدا کی ذات و صفات کی معرفت، اُس کے

جلال و جبروت اور محبت کے علم اور اپنے نفس کے عیوب و نقائص کے علم سے پیدا ہوتی ہے جو درحقیقت اللہ تعالیٰ کی جناب میں انکسار قلب اور مخلوق کے حق میں رحم اور نیاز مندی کے ساتھ جھک جانے کا نام ہے۔

اور جو پستی اور اہانت مخلوق نفس کی خاطر خود داری اور عزت نفس کو متاثر اختیار کی جاتی ہے اس کا نام مذلت ہے اس لیے پہلی صفت ”فضیلت“ ہی اور دوسری ”رذیلہ“

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا طوبی لمن تواضع فی غیر مسکنہ ہے کہ اُس شخص کے لئے بشارت ہے جو نفس کو ذلیل کے بغیر تواضع کا حال ہے

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ کہ اللہ تعالیٰ نے تم میں سے جاہلیت، فخر اور

قد اذہب عنکم عبۃ تالیج اہلیۃ کبرئیتی کو ختم کر دیا اب انسان یا متقی مومن

وخصا ہا بانوار مومن تقی فاعلموا ہے یا برکت فاجر تم سب آدم کی اولاد ہو

شعنی انتم بنو آدم و آدم من اور آدم مٹی سے بنائے گئے ہیں چاہئے کہ

تواضع لید عن روحانی فیض ہم لوگ اپنے انسانی اور قوی فخر کو چھوڑ دیں وہ

یا تو ام اہلہم فہم من فہم کہ ہم وہ ہیں گے۔

(المحدثین) البرد اوّل، ترمذی (ملاح جلد)

حکم

و فضیلت علم اکرم غبطہ (غصہ کھانا) کی اعلیٰ قسم کا نام حکم ہے، یعنی غیظ و غضب کے جوش اور اسے اسباب کے پیدا ہونے کے وقت تک سے غضب میں پہچان پیدا ہو اُس پر قابو پانے کا نام

”کظم غیظ“ ہے اور یہی صفت جب نفس انسانی میں ”نطرت“ بن جائے اور مستحکم ہو جائے تو اس صفت کو ”علم“ کہا جاتا ہے گو یا کظم غیظ اس فضیلت کی ابتداء کا نام ہے اور ”علم“ اس ابتداء کی انتہا یا پوں کہئے کہ جوش غضب کی حالت میں غم و غصہ کو زبردستی دبانا کہ کظم غیظ ہے اور اس صفت کا فطری اور طبعی بن جانا ”علم“ ہے ”علم“ ایسی فضیلت ہے جو انسان کے کمال عقل غلبہ فراہمی اور قوت غضب کی مقہوریت و منقوبیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس اخلاقی فضیلت کے ساتھ اگرچہ ہر شخص کو متصف ہونا چاہئے لیکن رہنما، قائد اور قوم کے ہادی میں اس کا وجود از بس ضروری ہے۔ اس لئے کہ اُس کو قدم قدم پر ایسی آزمائشوں اور امتحانات سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن میں غصہ، غضب اور غیظ کا جوش میں آجانا معمولی بات ہے۔ پس اگر رہنما اور قوم میں یہ صفت بدرجہ اتم موجود ہے تو وہ بلاشبہ قوم کی کشتی کو پارے جائے گا، اور ان خطرات سے باہر ہو کر ایک ماہر ملّاح اور کامیاب کپتان ثابت ہوگا۔

اس اعتبار سے اگرچہ ہم نے اس فضیلت کو ”انفرادی فضیلت“ کی فہرست میں شمار کیا ہے لیکن گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ بخوبی روشن ہو جائے کہ اس کا تعلق ”اجتماعی فضائل“ سے بہت زیادہ ہے۔

یوں تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ دنیا و اخلاق میں کوئی ”انفرادیت“ ایسی نہیں ہے جو اجتماعیت پر اثر انداز نہ ہو کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ ہر ”فرد“ جماعت کا عضو اور جزو ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ اُس کے انفرادی فضائل و اوصاف کا اثر اجتماعی زندگی پر نہ پڑے۔

قال علیہ الصلوٰۃ والسلام
من حلم ساد ومن قہم لناد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس میں صفت حلم موجود ہے وہ سردار ہے اور جس میں قہم حاصل کر لیا کرتا ہے وہ اسیر ہے۔

مشہور اُدیبا کا قول ہے۔

من غرس شیخاً فی العلم اجتنابی جس شخص نے ”علم“ کا درخت بویا اس
ثمّ ۃ السلمہ نے سلامتی کا بھل پایا۔

اسبابِ حلم | یہاں پر امر قابلِ غور ہے کہ اسباب کیا ہیں جن سے ”حلم“ جیسی فضیلت
وجود پذیر ہوتی ہے ؟

علامہ مادر دی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

حلم کی انتہا یہ ہے کہ میرا غصہ بکے وقت انسان ضبطِ نفس سے کام لے اور
ضبطِ نفس کی یہ صفت کسی باعث و سبب ہی کے ذریعہ پیدا ہو سکتی ہے اور جو
اسباب ضبطِ نفس کو وجود میں لاتے ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) جہلا پر رحمت کرنا اور اُن کے جہل پر ہمدردانہ نظر رکھنا، شععی کو کسی جاہل نے گالی
دی اُنھوں نے فرمایا اگر تیرا قول میرے بارہ میں سچ ہے تو خدا مجھ کو معاف کرے اور اگر تیرا قول غلط
ہے تو خدا مجھ کو بخشے اور معاف فرمائے۔ گویا یہ نرمی ”حلم“ کا خوگر بنا دیتی ہے۔

(۲) بدلہ لینے کی طاقت ہونے کے باوجود معاف کر دینا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا ہے کہ ”اذا قدس علی عدوک فاجعل العفو شکراً للقدرة“ جب تو اپنے دشمن پر
انتقام کی قدرت رکھتا ہو تو اس قدرت کے شکر یہ میں تو انتقام سے درگزر کر اور اس کو معاف
کر دے یہ کیفیت انسان میں وسعتِ ظرف سے پیدا ہوتی ہے۔

(۳) کسی کی بُرائی کرنے سے آپ کو بلند رکھنا، اور یہ کیفیت شرفِ نفس اور بلند ہمتی
سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی دانا کا قول ہے کہ ”جس طرح تو مکارمِ اخلاق کا حامل ہے اسی طرح تجھ کو بُرائیوں
کی برداشت کا بھی حامل ہونا چاہئے“

(۴) بُرا کہنے والے کو حقیر معمولی سمجھنا، یہ اگرچہ کبر و غور کی یا خود پسندی کی کیفیت ہے تاہم ”علم“ جیسی فضیلت کے لئے علاج اور دوا کے طور پر اس تلخ گھونٹ کو بھی صرف اُسی محدود حد تک پسندیدہ کہا جاسکتا ہے جس حد تک اُس کی ضرورت ہے۔

(۵) جاہل کے جواب یا جواب سے شرم و حیا کرنا، اور یہ کیفیت حفاظتِ نفس، اور کمالِ مردت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ انسان نہیں چاہتا کہ وہ کسی سے ایسا جواب سُنے جو اس کی خودداری کو ٹھیس پہنچانے والا ہو۔

(۶) گالیوں، اور بُرائیوں کے مقابلہ میں خود کو بلند و بالا رکھنا، اور یہ خلقِ کرم، جیسی فضیلت سے پیدا ہوتا ہے۔

سکندر سے ایک مرتبہ کہا گیا کہ فلاں، فلاں تجھ کو بُرا کہتے ہیں اور میرے ضرر کے درپے ہیں لہذا کیوں اُن کو منرا دے اور اس کا مزہ چکھائے، سکندر نے کہا اگر میں ایسا کروں تو اُس کے بعد مجھے بُرا کہنے اور نقصان پہنچانے میں اُن کے پاس ایک بُرا عذر باقی آجائے گا۔

اخف بن قیس کہا کرتے تھے کہ جو شخص میرے ساتھ عداوت رکھتا ہے میں اُس کے بارہ میں تین باتوں میں سے ایک بات اختیار کر لیتا ہوں، وہ اگر کچھ سے بند مرتبہ ہے تو میں اُس کی برتری کا اعتراف کرتا اور اس کی قدر کا اظہار کرتا ہوں اس لئے کہ یہی حق ہے اور حق سے گریز بد اخلاقی ہے۔ اور اگر وہ مجھ سے کمتر ہے تو میں اُس کے مقابلہ میں ”علم“ اختیار کر لیتا ہوں اور اگر وہ میری برابر ہے تو میں اُس کے اس طرز عمل کے مقابلہ میں خود کو بالاتر بلتے ہوں، اور بُرائی کا جواب بُرائی سے نہیں دیتا۔

(۷) بُرے کی بُرائی کا قلع قمع کر دینا، ”میر حزم و احتیاط“ سے نہ وجود میں آتا ہے۔

ضرار بن قفعا سے کسی نے کہا اگر تو کسی کو ایک کبے کا دوس سنے گا۔ ہزار نے جواب دیا کہ اگر مجھ کو دس بھی کبے گا تو مجھ سے اُس کے جواب میں ایک بھی نہ سنے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ عامر بن مرہ زہری سے دریافت کیا، سب سے زیادہ عقلمند کون ہے۔ عامر نے کہا جو جاہل کی بیہودہ گوئی کو ”خاموشی“ کے ذریعہ ختم کر دے۔

واذا خالطہم ليجاہلون قالوا اور جب اُن سے جاہل خطاب کرتے ہیں

سلاما (فرقان) تو وہ کہتے ہیں تم کو سلام ہے یعنی ہم تم سے

گفتگو کے لئے معافی چاہتے ہیں

(۸) بُرائی کا بدلہ بھلائی سے دینا یہ وصف اخلاق حسنہ کو عادت ثانیہ بنا لیتے سے وجود میں

آتا ہے۔

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

صل من قطعک واعف عنہ جو تجھ سے قطع رحمی کا معاملہ کرے تو اس کے

من ظلمک واحسن الی من ساتھ صلہ رحمی کر اور جو تجھ پر ظلم کرے تو اس

اساء الیک۔ کو معاف کر دے اور جو تیرے ساتھ بُرائی

سپیش لائے تو اس کیساتھ بھلائی سے پیش آ۔

(۹) ترکی پر ترکی جواب دینے میں سسر کا خوف۔ اس کا باعث کبھی تو بُردلی ہوتی ہے اور

کبھی مدح و ثناء اور اوصافِ رائے ”پہلا باعث اخلاق کی فہرست میں شمار نہیں ہے۔ البتہ دوسرا

قابل اختیار ہے اسی لئے مشہور مقولہ ہے۔

الحکم حجاب الآفات بردباری آفات کے لئے پردہ ہے۔

(۱۰) راجعاً لا احترام کی حرمت اور منعم کے گذشتہ انعام کا پاس دلچاط اور یہ کیفیت

”دہ فار“ اور ”شیر عہد“ کا نتیجہ ہے۔

(۱۱) بدگوئی اور جہالت کے مقابلہ میں خفیہ تدبیر اور موقع کی تلاش اور یہ وصف مصیبتوں

کو برداشت کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔

بعض اداکار کا قول ہے کہ جاہل کا غصہ اُس کی زبان پر ہوتا ہے اور عقلمند کا غصہ اُس کے عمل کے اندر چھپا ہوتا ہے۔ ایک دانہ و فرزانہ کا قول ہے ”جب تو جاہل کے جواب میں خاموش رہتا ہے تو گویا اس ذریعہ سے بہترین جواب دیتا ہو اور اُس کو کرب و بھینی کے غلاب میں پھنسا دیتا ہے۔ یہ گیارہ اسباب ایسے ہیں جو انسان کو بدِ حلم پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض اسباب بعض سے افضل و بہتر ہیں، اور اگرچہ ان میں سے ہر ایک سبب اختیارِ حلم کے لئے موزوں ہے لیکن انسان کو چاہئے کہ ان میں سب سے بہتر اور افضل سبب کو کام میں لائے۔

پس اگر کسی شخص کو ان اسباب میں سے کسی بھی سبب سے واسطہ نہیں ہے اور بھرہ سکوت اختیار کرتا ہے تو یہ سکوت خود داری کے خلاف ذلت ہے ”حلم“ نہیں ہے کیونکہ بیجان غضب کے دفت مضبوط نفس کا نام ”حلم“ ہے۔ سو اگر کسی کو غیظ و غضب پیدا کرنے والی چیز بُری ہی نہیں معلوم ہوتی تو یہ فضیلت نہیں ہے بلکہ ذلت نفس اور دبے ہمتی ہے۔

حَسَنِ خَلْق

تعریف اکثر علماء جدید و قدیم نے حَسَنِ خَلْق کی تعریف ادبیان حقیقت میں سہل انگاری سے کام لیا ہے اور حقیقت داہمیت سے بحث کر نیکی بجائے اُسکی تعریف میں علامات و آثار بکثرت کا تذکرہ کر دیا مگر بعض علمائے اُس کی ماہیت و حقیقت سے تعرض کیا ہے اور نمزات و علامات کے ساتھ ساتھ ماہیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

لے ادب الدین والدین بحثِ حلم

علامہ زبیدیؒ فرماتے ہیں۔

خلق روح اور دل کے پیش کے ساتھ بلا جاتا ہے یہ اُس کیفیت اور حالت کا نام ہے جو نفس انسانی میں اس طرح راسخ اور قائم ہے کہ اس کی وجہ سے نفس سے اعمال اور کردار باسانی و بہولت صادر ہوتے اور بغیر فکر و غور و محو و غور ہوتے رہتے ہیں۔

اب اگر یہ حالت و کیفیت ایسے پنجہ دار سلوب پر قائم ہے کہ اُس کے ذریعہ ہاؤنڈ اعمال عقل و شرع کی نگاہ میں اعمال جلیل و محمود ہیں تو اُس کا نام خلق حسن ہے۔ اور اگر اس کے برعکس اعمال بد و غیر محمود و جہل میں آتے ہیں تو وہ خلق سبت یا بداخلاقی ہے اور اور نفس کی سبت و حالت کے ساتھ ہر سو رخ و قرار کی شرط اس لئے لگائی جاتی ہے کہ اگر گناہے نفس سے کسی عمل کا صدور ہو چکی جائے مگر نفس میں وہ راسخ اور ثابت نہ ہے تو وہ خلق محسن نہیں کہلایا جاسکتا اسی طرح بہولت کی قید کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی اگر حسن نفس سے بہ تکلف و تعب صادر ہو بھی جائے تب بھی اُس کو خلق حسن کہیں گے۔ خلق حسن تو جب ہی کہلا سکتا ہے کہ وہ نفس میں اس طرح پیوست ہو جائے کہ فکر و غور اور تکلیف و مشقت کا سوال ہی باقی نہ رہے بلکہ نفس کے لئے نظرت اور طبیعت ثانیہ بن جائے۔

ثمرات و علامات | حسن خلق کی اس تعریف سے یہ اندازہ ہو گیا کہ وہ ایک نفسیاتی کیفیت کا نام ہے جو امور باطن سے تعلق رکھتی ہے، اس لئے کسی انسان میں اس نصیلت کا وجود اُس کے آثار و ثمرات ہی کے ذریعہ ظاہر ہو سکتا ہے اور باطن کی اس روشنی کا عکس ظاہری علامات ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

ثمرات و علامات کے بیان میں اگرچہ علماء نے کافی کاوش سے کام لیا ہے تاہم اس فضیلت کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ ان کا احاطہ اور ان کی تحدید ناممکن ہے اسی بنا پر اس کثرت و آثار کے اظہار میں علماء کے مختلف اقوال نظر آتے ہیں جو بظاہر متضاد ہیں لیکن ”حسن خلق“ کے دامن کی پہنائیوں میں وہ سب کے سب باکسائی سما سکتے ہیں۔

حسن بصری (رحمۃ اللہ) اور شاہ کرمانی نے اس سوال کے جواب میں کہ حسن خلق کیا ہے؟ فرمایا
 طلاقیت، جو، جو دو کرم کی بہتات، ایذا و رستائی سے اجتناب، اور مصائب پر صبر و
 تحمل کا نام ”حسن خلق“ ہے۔

ابوبکر واسطیؓ کہا کرتے تھے۔

مرحمان و مریخ حالت کو حسن خلق کہتے ہیں۔

ان ہی کا قول ہے۔

ملوک خدا کو خوشی اور سعادت دونوں حالتوں میں راضی اور پسندیدہ خاطر رکھنا حسن خلقی ہے
 ابو عثمان مغربی کا قول ہے۔

ہر حالت میں اللہ عزوجل کی رضا جوئی حسن خلق ہے۔

مشہور صوفی سہیل ابن ابی عبد اللہ تسنیری فرماتے ہیں۔

”حسن خلق“ کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ انسان میں قوت برداشت ہو اور وہ کبھی انتقام کا
 درپے نہ ہو، دشمن پر بھی رحمت و شفقت کی نظر ہو، اور اس کے ظلم پر خدا سے اس
 کی مغفرت کا طالب ہو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

”حسن خلق“ کی علامت تین خصلتیں ہیں عارم سے اجتناب، حلال کی طلب،

اہلِ دعیال کے ساتھ مالی، قوی، بلکہ ہر قسم کی دوست و فرائضی کامیابی۔

شیخ جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں۔

چار چیزیں حسنِ خلق ہیں سخاوت، الفت، خیر خواہی، شفقت۔

ابوسعید قرشیؓ کا قول ہے۔

”خلق عظیم“ خود، کرم، درگزر، عفو و احسان کے مجموعہ کا نام ہے۔

ایک بزرگ کہا کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ کے اخلاق سے متصف ہو جائے گا نام ”خلق حسن“ ہے گویا تخلوق اخلاق

اللہ کو مل لائے تھے۔

نفاق، خوشامد اور حسنِ خلق میں فرق | ”حسنِ خلق“ کے ان ثمرات و آثار کے بارہ میں اکثر

مخالطہ ہو جاتا ہے اور ”خوشامدہ“ اور ”نفاق“ کو غلطی سے حسنِ خلق سمجھ لیا جاتا ہے یا ممانعت

اور خوشامدی اپنی بد اخلاقیوں کو اس فضیلت کے پردہ میں چھپانے کی سعی کرتا ہے۔ اس لئے

علماء اخلاق نے اس مخالطہ کو دور کرنے کے لئے تصریح کی ہے کہ ان صفات کے استعمال

کے لئے کچھ حدود اور مواقع معین ہیں۔ پس اگر ان کا استعمال بر محل اور حد معین کے اندر ہے

تو حسنِ خلق ہے ورنہ حد معین سے تجاوز کرنا منکر اور چالوسی ہے اور بے محل استعمال نفاق ہی

اور ظاہر ہے کہ اول ”ذلت“ ہے اور دوسرا انتہا و رذیلہ۔

بہر حال ”حسنِ خلق“ کا حامل وہ شخص سمجھا جائے گا جو فطرت اور طبیعت کے اعتبار

سے نرم خو، متواضع، ہنس کھد، خدا کی بیشتر مخلوق کی نگاہوں میں عزیز اور شیریں زبان ہو اور ان

ہی امور کا بجا ہیک استعمال ”خلق حسن“ ہے اور باطن کے خلاف ان اوصاف کا تکلف نظر کا نفاق کہلاتا ہے

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ارشاد فرمایا
 نشر الناس ذوالوجھین الذی یاتی کہ بدترین انسان مودعہ ہے جو ابھر بھی
 ہو لاء بوجہ دھو لاء بوجہ ہے اور ابھر بھی یعنی باطل اور حق دونوں
 (محول عن حکیم) کو خوش رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

حسن خلق شریعت کی نظر میں عقل اور فطرت سبیم نے "حسن خلق" کو فضائل اخلاق میں
 جو جگہ دی ہے وہ ایک مسلم حقیقت ہے اس لئے اسلام نے بھی جو کہ دین فطرت ہے۔ اس
 فضیلت کو بہت بلند مقام بخشا ہے چنانچہ قرآن عزیز نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات
 حمیدہ میں سے جس صفت کو بلند مقام عطا کیا ہے وہ یہی حسن خلق ہے۔

انک لعلی خلق عظیم (قلم) بلاشبہ آپ اخلاق کریمانہ کے سب سے بلند مقام پر تاز ہیں
 خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عفو کو عادت بناؤ، نیکی اور نیک خواہی کا
 عن الجاہلین (اعراف) سبق سکھادو، اور جاہلوں سے درگزر کرو
 لا تستوی الحسنۃ ولا السيئۃ نیکی اور بدی برابر نہیں ہو سکتی ہمیشہ برائی کی
 ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي يدانست بھڑائی سے کر دنا اسکو وہ شخص جسکو
 بينك وبينه عداوة كانه وكلی حمیم تم سے عداوت ہے مگر یہ دوست بن جائے
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
 خالق الناس بخلق حسن (ابن ماجہ) لوگوں سے حسن اخلاق کا معاملہ کرو۔
 قال ان من اخيركم لحسنكم اپنے نر یا پاکر تم میں سے بہترین شخص وہ
 خلقا (بخاری) ہے جو حسن اخلاق کا مالک ہو۔

۱۰ ادب اللہ بناد الدین اور دینی بحث حسن خلق ۱۱ تہ تہذی ۱۲ تہ بخاری

عن ابی الدرداء عن النبی صلی بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلمان
 اللہ علیہ وسلم قال ما من شیء کے لئے قیامت کے روز میزان عدل میں
 أثقل فی میزان المؤمن یوم القیمة خلق حسن سے زیادہ وزنی دوسری کوئی چیز
 من خلق حسن زان اللہ لیغض نہ ہوگی اور اللہ تعالیٰ بدگو بد خلق کو سخت
 الطاحش البذی۔ (رداء التردی) ناپسند کرنا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ نے فرمایا کہ میری بعثت کا مقصد یہ ہے
 انی بعثت لاتمکم مکارم الاخلاق کہ میں محاسن اخلاق کی تکمیل کروں۔

وفاء وعہد

دراصل یہی صدق کی جزئیات میں سے ایک اہم جزئی ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ وفاء وعہد
 کا درجہ صدق و عدل کے ہموزن ہے اور اس کی جانب مخالف کا نام ”غدر“ ہے جو کذب و ظلم
 کے مساوی یا ان کے اثرات میں سے عظیم الشان اثر ہے۔

وجہ یہ ہے کہ ”وفاء وعہد“ زبان اور عمل کی یک رنگ سچائی کا نام ہے اور ”غدر“ ان دونوں کی
 خلاف ورزی کا نام ”وفاء وعہد“ انسانیت کے مخصوص فرائض میں سے بہت بڑا فرض ہے
 اس لئے جو شخص وفاء سے خالی ہے وہ درحقیقت شرف انسانیت ہی سے محروم ہے۔

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو ایمان میں سے شمار کیا ہے اور لوگوں کی عملی
 زندگی کیلئے اس کو قوام (سربراہ کار) ٹھہرایا ہے کیونکہ انسان ایک ایسی ہستی کا نام ہے جس کے
 لئے یا ہی تعاون لازمی و ضروری ہے اور یا ہی تعاون وعدہ کی رعایت اور عہد کی وفاء کے بغیر

ناممکن ہے۔ اور اگر ان کو درمیان سے الگ کر دیا جائے تو قنادین کی بجائے دلوں میں نفرت و وحشت جاگزیں ہو جائے اور معیشت و زندگی ہر قسم کی تباہ کاریوں سے دو چار ہونے لگے۔

ادفوا بالہمد ان العهد کان مستکولا اپنے مواعید کو پورا کرو اس لئے کہ عہد اور

وعدہ جو ابدی کی چیز ہے۔

والذین ہم لا ماناھم وعھدھم (اچھے) وہ ہیں جو اپنے بارامانت اور

عہد کے محافظ ہیں۔

راعون

ادفوا بعھدی اوف بعھدکم میرے عہد کو پورا کرو میں تمہارے عہد کو

پورا کروں گا۔

وفا و عہد کی اہمیت کا اس سے بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض جلیل القدر

انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی جلالیت قدر کی خصوصیات میں اس کو بھی شمار کیا ہے۔

واذکری فی کتاب اسمعیل انہ کان اور یاد کرو قرآن میں (حضرت اسمعیل

صادق الوعدہ کان من سوا الانبیاء (علیہ السلام) کا ذکر بلاشبہ وہ وعدہ کا سچا

تھا اور خدا کا رسول و نبی تھا۔

عبداللہ بن ابی الحسنا (رضی اللہ عنہ) فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کی، ابھی چند امور باقی تھے کہ میں نے عرض کیا آج ہمیں تشریف رکھیں میں

حاضر ہوتا ہوں آپ نے منظور فرمایا مجھے اپنے کاموں نے ایسا مشغول کر لیا کہ میں آپ کے معاملہ کو بالکل

بھول گیا تین روز کے بعد حیب یاد آیا اور دالیں ہو کر حاضر خدمت ہوا تو دیکھا کہ آپ اُسی جگہ تین

روز سے میرے انتظار میں بیٹھے ہیں مجھے دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ بھائی تم نے مجھ کو تین دن سے رونا و رونا

لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ”دفارہ عہد“ کا نچتہ ارادہ کر لیتا ہے مگر واقعی مجبور یا اور حقیقی معذوریوں کی وجہ سے وقت پر اس کو پورا نہیں کر سکتا تو یہ ”جھوٹ“ نہیں ہے اور نہ اس پر ”عہد کا الزام“ عائد ہو سکتا ہے۔ عہد تو جب ہی کہلاتا ہے کہ شروع ہی سے دفارہ عہد کا ارادہ نہ ہو اور محض دھوکہ دینے کے لئے عہد کرتا ہو۔

ایک مرتبہ نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر ایک شخص صدق دینی کیساتھ کسی امر کا وعدہ کرنا ہے اور نیت میں اس کے ایثار کو ہزدری سمجھ کر وعدہ کرتا ہے مگر کسی مجبوری سے وقت پر اس کو یوراء کر سکا تو اس حالت میں وہ گناہگار اور قابل مواخذہ نہیں ہے۔

عبدالرشید

خواہ وہ بڑی سے بڑی ہستی ہی کیوں نہ ہو۔۔۔۔۔ لغزشوں اور کمزوریوں سے خالی نہیں ہے پس انسانیت کا معیار یہ ہے کہ جب کسی کی کمزوری یا لغزش سامنے آجائے تو اس کے انشاء کرنے سے قبل انسان کو یہ سوچنا چاہئے کہ کیا میں کمزوریوں اور لغزشوں سے پاک اور بالاتر ہوں اور بالفرض اگر وہ ہر قسم کی لغزش و کمزوری سے پاک ہے تب بھی اُس کا فرض ہے کہ وہ دوسرے کی کمزوریوں کو ظاہر کر کے اپنے ایک بھائی کو ذلیل درودانہ کرے۔

عقبة بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے

من سائے عورتہ فسترہا کان جس شخص نے کسی کے عیب کو دیکھا اور اسکی

کمن احیا مؤدودہ
پردہ پوشی کی اُس گویا ایک زندہ درگزر انسان

یعنی اُس کو فضیلت و رسوائی سے بچانا ایک زندہ درگور کو قبر و نکال کر زندہ کر لینے سے بھی زیادہ اہم ہے۔

البتہ اگر عیب وار شخص کا عیب ”ظلم“ کی حد میں آتا ہے یا اُس کا اثر بد جماعتی زندگی پر پڑتا اور اُس کو نقصان پہنچاتا ہے تو اُس عیب کا اظہار جائز بلکہ بعض حالات میں ضروری ہے۔ مثلاً کسی چور کی چوری پر سپاہی اور کو تو ال کا اغراض، یا ایک ظالم و جاہل کی خفیہ ریشہ دوانیوں پر پردہ پوشی درحقیقت پردہ پوشی نہیں ہے بلکہ ادارہ فرض میں ممانعت کا بہت بڑا جرم ہے جو بعض حالات میں ناقابل معافی حد تک پہنچ جاتا، اور شیخ سعدیؒ کے اس شعر کا مصداق بن جاتا ہے۔

مکوئی بابدان کردن چنانست
کہ بد کردن بجائے نیک مردان

غیرت

”غیرت“ غضب و غصہ کے اُس جوش کا نام ہے جو انسان کو عزت و حرمت کی بقا کے لئے آمادہ کرتا ہے۔ عام بول چال میں اگرچہ اُس کا اطلاق محض اُس عزت و ناموس کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے جو عورتوں سے متعلق ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت اس سے بہت وسیع ہے عزت نفس، عزت اہل و عیال، عزت احباب، عزت مطلوبین، بلکہ عزت وطن کی حفاظت و حیانت کیلئے غیظ و غضب کا جو جوش انسانی قلوب میں پیدا ہوتا ہے وہ سب ”غیرت“ میں شامل اور فخرِ حسن میں داخل ہے۔ بعض علماء نے اس کو تین عنوانوں میں تقسیم کر دیا ہے اور کہتے ہیں کہ انسان کو تین قسم کی سیاسیات کی حفاظت و حیانت کے سلسلہ میں جو جوش و خروش پیدا ہوتا ہے وہ ”غیرت“ ہے یعنی سیاستِ نفس، سیاستِ منزل و اہل اور سیاستِ ملک و وطن۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

ان الله يعامر دان المؤمن يعامر بالله الله تعالى اي غيرت کرتا ہے اور دین

وغیرتو الله تعالى ان باقی العبد بھی۔ اور اللہ تعالیٰ کی غیرت کا مطلب ہے کہ

المؤمن ما حرم الله تعالى عليه الله تعالى اكرهنا بسند ہے کہ مرد مومن ہو کر پھر
کوئی شخص ان امور کا ارتکاب کرے جس کو اسے

حقوق جار

باہمی اعانت و نصرت کے لئے سب سے زیادہ قریب »پڑوسی« ہے اس لئے حقوقِ جار کی رعایت سے پہلے اس پر ایک فرض عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ کسی عیگر اقامت سے قبل »پڑوس« کو دیکھ لینا چاہئے کہ وہ کیسا ہے؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

الحجاسا قبل الداسا (تا بیخ خطیب بندوی) گھر بنانے سے پہلے لچھے پڑوسی کو تلاش کرو

و حقیقت »پڑوس« ایک قرابت ہے جو انسان کی صلبی قرابتوں کے قریب قریب ہے اس لئے کہ اگر پڑوس کے حقوق کی مراعات کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے تو نظم اجتماعی میں باہمی تعاون کے لئے یہ ایک بہت قوی ذریعہ اور وسیلہ ہے۔

نیز جار اور پڑوسی صرف قریب مکان و منزل ہی سے نہیں بنتا۔ بلکہ سکونت، تجارت، صنعت و حرفت، اندر زراعت، جیسے تمام امور میں جار اور پڑوسی ہوتا، اور حقوقِ جار کا مستحق بنتا ہے۔ قرآن عزیز نے احسانات کے مستحقین کی جو بنیادی فہرست شمار کرائی ہے اس میں بھی جار اور پڑوسی کو اہم جگہ ملی ہے۔

و ناول الدین احسانا لولہی اقربی اور والدین پراحسان اور قرابت والوں،

والیتامی والمساکین والجار ذی یتیموں، مسکینوں، قرابت والے ہمسایوں

القربی والجار الجنب والصابا اور ضعیفی پڑوسیوں، پاس کے بیٹھے والوں

بالجنب وابن السبیل و ما ملکت رفق سفر، مسافر، اور غلاموں پراحسان و

ایمانکم (انسا) کہم کرتے رہو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ حیریل امین بار بار مجھ پر پڑوسی کا حق جتا رہے تھے کہ مجھے یہ گمان ہونے لگا کہ وہ اُس کو وارث بنانے کی حد تک پہنچنے والے ہیں۔

حضرت ابو شریح رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ فرمایا "قسم بخداہ مومن نہیں ہے" کسی نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ آپ کس کے متعلق فرما رہے ہیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا۔

الَّذِي لَا يَأْمُرُ جَارُهُ لَوِ الْقَتْلَ

وہ شخص جس کی دست درازوں سے اُس

کے پڑوسی محفوظ و مامون نہ ہوں۔

ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے گھر کمری ذبح ہوئی تو آپ نے اہلیہ سے فرمایا کیا تم نے اپنے "یہودی پڑوسی" کو بھی اس میں سے تھنہ بھی کھینچ لیا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے فرماتے تھے کہ حیریل امین نے مجھ سے پڑوس کے حقوق کے متعلق اس قدر کہا کہ مجھے گمان ہونے لگا کہ غفریب وہ پڑوسی کو پڑوسی کا وارث بنا دیں گے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کے نزدیک وہ شخص سب سے بہتر ہے جو اپنے ہمسایہ کے حق میں بہتر ثابت ہو۔

اسلامی نقطہ نظر سے ہمسایہ کی تین قسمیں ہیں اور تینوں کے جوار احقوق ہیں۔ ایک

پڑوسی "مشرک و غیر مسلم" ہے اس کا صرف ایک حق ہے یعنی "حق جار"۔

دوسرا "گمان پڑوسی" اس کے دو حق ہیں یعنی اسلام یعنی جار۔

تیسرا پڑوسی "مسلمان" اور مسلم ہے اس کے تین حق ہیں یعنی جار حق اسلام اور حق قرآن۔

مکوٹا رہی

لغت میں "جوار" میں تین اقسام ہیں اور تینوں کے جوار احقوق ہیں۔ ایک

عملِ خیر میں وسعت و فراخی کو کہتے ہیں اور اس حقیقت کا قدرتی نتیجہ شرحِ صدر اور طمانیتِ قلب ہے اس لئے وہ تمام خوبیوں کا سرچشمہ بنتا اور ہر قسم کی برائیوں کا انسداد کرنا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”بر“ کی اس قدر لطیف تعریف کی ہے کہ تمام مسطورہ بالاحقائق ایک جملہ میں سمٹ کر گویا دریا کوزہ میں بند ہو گیا ہے۔

البر طمانینۃ والشمس ریدۃ نیکو کاری، شرحِ صدر کا نام ہے اور نیکو
و تذبذب کی زندگی کا نام۔

البر حسن الخلق واللاہ ما احاط نیکو کاری، حسنِ خلق کا نام ہے اور گناہ و مہ
فی صدرک جو انسان کے دل میں کھٹکے۔

اسی حقیقت کو قرآنِ عزیز نے عجیب و غریب الفاظ کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

فمن یرد اللہ ان یھد یھد اور اللہ تعالیٰ جس کی ہدایت کا ارادہ کر لیتا ہے
صدرا للاسلام ومن یرح تو اس کے سینہ کو اسلام (مذہب حق) کے لئے
ان یضل یجعل صدرا ضیقاً کھول دیتا ہے اور جس کی گمراہی کا ارادہ کر لیتا
حرجاً کانما یصعد فی السماء ہے اس کے سینہ کو اس قدر تنگ و کوتاہ کرتا
(الانعام) ہے کہ وہ اسلام کو قبول کرنے کو ایسا سمجھتا ہے

گویا اس کو آسمان پر چڑھنے کی تکلیف دیا جا رہی ہے

یعنی اسلام جبکہ تمام صدائقوں اور صحابہوں کا مجموعہ ہے اور ”بر“ ہر قسم کی خوبیوں کا مجموعہ
تو قرآنِ عزیز نے قبولِ حق کی آخری بلندی یعنی ”اسلام“ کے ساتھ ہی ”بر“ کو وابستہ کر دیا اور نہ یہ
مطلبہ نہیں ہے کہ ”بر“ کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ ”بر“ کی اہم افراد میں سے ایک فرد ”جوہر
و سخا“ یعنی جو انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی کی حسنِ دہن و خوبی کا جزو لازم ہے حقیقت تو یہ

ہے کہ ترجمہ کے صحیح اطلاقات کی جامع اور مکمل تفسیر کے لئے قرآن عزیز کی حسب ذیل آیت صانع کفیل

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا دُجُوهَ كُفُوفٍ
لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا دُجُوهَ كُفُوفٍ
الْمَشْرِائِ وَالْمَغْرَابِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ
الْمَشْرِائِ وَالْمَغْرَابِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى
وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى
حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ
حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ
وَأَنِ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي
وَأَنِ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي
الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ
الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ
وَالْمُؤْنِ يَهْدِيهِمْ إِذَا عَاهَدُوا
وَالْمُؤْنِ يَهْدِيهِمْ إِذَا عَاهَدُوا
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ
وَحِينَ الْيَأْسِ أُذِيقُوا الْبِرَّ
وَحِينَ الْيَأْسِ أُذِيقُوا الْبِرَّ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

یعنی یہی نہیں ہے کہ تم مشرق اور مغرب میں کسی
جانب کو اپنا رخ کر لو اصل مہرہ تو اس شخص کی
ہے جو اللہ پر آخرت کے دن پر فرشتوں پر
کتاب پر اور نبیوں پر ایمان لایا اور اپنے مال کی
محبت کے بارے میں نے اس کو قربت والا
پر یتیموں پر مسکینوں اور مسافروں پر عاجزوں
اور قرضدار امیروں اور آزادی چاہنے والے
غلاموں کی رشکداری پر خرچ کیا اور جس نے غنا
کو ادا کیا، زکوٰۃ دی، اور جب عہد کیا تو اسکو
پورا ادا دیا، اور بر "ان صابروں کا کہ وہ
منہوں نے تکلیف، مصائب میں اور جنگ کے
مبادلوں میں مہرے کام لیا یہی سچے لوگ ہیں

(بقرہ)

اور یہی حقیقی شفیق ہیں۔

اخوت یا رحم و شفقت

مکارم اخلاق کے نمایاں پہلوؤں میں سے ایک پہلو رحمت و شفقت بھی ہے بلکہ یہ
الہی فطری ملک ہے جو نہ صرف انسان بلکہ ہر جاندار میں پایا جاتا ہے حتیٰ کہ نظام کائنات کی ترتیب و
تنظیم میں اس کو بہت بڑا دخل ہے۔

والدین کی اولاد سے محبت، بڑے کا چھوٹے پر رحم، چھوٹے کا بڑے کیلئے احترام، دوست

کا دوست سے تعلق، زن و شو کے باہم علاقہ آنس و محبت، بھائی کا بھائی سے تعلق خاطر، اہل قربت کا باہم دگر تعاون و تناصر، انسان اور حیوان بلکہ ہر جاندار کے باہم رحمانات خاطر، اسی فطری ملکہ کی مظاہر ہیں اور قرآن عزیز نے داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود باجود کا سب سے بڑا شرف اسی ”رحمت“ کو بتایا ہے۔

وما امر سلتناک الا سرحمة اللعالمین
 رے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہم نے تم کو نعام
 کائنات کے لئے صرف رحمت بنا کر بھیجا

اسلامی تعلیم میں رحمت دو حصوں میں منقسم ہے رحمت عام، رحمت خاص
 رحمت عام میں، حیوانات پر رحم، بچوں پر رحم، اور ہر انسان پر رحم شامل ہے اور رحمت
 خاص میں صرف اخوت اسلامی شامل ہے۔
 رحمت عام | نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

من لا یرحمکم لا یرحمہ
 جو دوسروں پر رحم نہیں کرتا وہ خود رحم
 کے جانے کا مستحق نہیں ہے۔

الراحمون یرحمہم الرحمن الرحیم
 فی الارض یرحمکم من فی السماء
 رحم کرتا ہے اے اہل زمین آپس میں رحم
 کرم کا معاملہ رکھو تاکہ بلند و بزرگ خدا تم پر رحم کرے
 من لا یرحم الناس لا یرحمہم اللہ تعالیٰ
 لا یتباغضوا ولا تحبوا اسدا ولا قنابرا
 لوگو! انہ آجسین نفس کرو اور نہ حسد رکھو
 اور نہ ایک دوسرے سے منہ پھیر دے خدا
 کے بند و سب آپس میں بھائی بھائی ہو جاؤ

اَلَا تَكْلَمُ بِنُوْا۟دَمٍ وَّ اٰدَمَ مِنْ خَيْرٍ اَرۡبَوۡا۟تُمۡ سَبۡ اَدَمَ كِيۡ اِدۡلَادِہٖو اَدَر

تراب آدم کا فیر مٹی سے بنا ہے۔

ایک مرتبہ کسی غزوہ میں مشرکین کے چہنچے جھپٹ میں آگے اور ہلاک ہو گئے آپ کو سخت رنج ہوا۔ بعض صحابہؓ نے عرض کیا کہ یہ تو مشرک ہی تھے تھے۔

آپؐ فرمایا: "مشرکین کے بچے بھی تم سے بہتر ہیں" خبردار بچوں کو قتل نہ کرو۔ خبردار بچوں کو قتل نہ کرو، ہر جان خدا ہی کی فطرت پر پیدا ہوتی ہے۔

ایک مرتبہ ایک شخص جنگل میں جا رہا تھا سخت پیاس لگی تو کنوئیں پر جا کر پانی پیدا داپس لوٹ رہا تھا کہ ایک کتے کو زبان نکالے ہوئے پیاسا پایا۔ اپنی پیاس کی تکلیف کو محسوس کر کے اُسکو زس آیا اور کنوئیں پر جا کر پانی نکالا اور اُس کو سیراب کیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اُسکے اس عمل کو مشکور بنایا اور اُسکی بخش فرمادی ایک صحابی نے پرسن کر دریافت کیا یا رسول اللہ! ہاتھ کے ساتھ شفقت و رحمت پر بھی اجر ہے؟ ارشاد فرمایا کیوں نہیں۔

فی کل ذات کبد س طبعہ اجرؓ ہر جاندار کے ساتھ رحم کرنے میں اجر ہے

اس کو رحمت عام اور اخوت عام کہتے ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

مثل المؤمنین فی توادحہم ورحمتہم

و تعاطفہم مثل الجسد اذا اشتكى منه

عضو تداعی له سائر الجسد بالسهر

اور بیمار کی سوزش میں مبتلا ہو جاتا ہے

راطمیؑ

المسلم المسلم کا بغیان بیشد بعضہ
بعضاً
اُس کا ایک جزو دوسرے جزو سے جوہرست

رہنا ہے تودہ بھی قائم رہتی ہے

لیس منامن لہرچم صغیر نادر
وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو ہمارے چھوٹے

یوٹر کبیر نادر یا ہر بالمعدون
پر رحم نہ کھائے اور بڑے کی عزت نہ کرے

دفعی عن المنکر
اور اچھی بات کی تلقین نہ کرے اور بُری بات سے

قرآن عزیز میں ہے۔

رحماء بنہم
ان مسلمانوں کی شناخت یہ ہے کہ وہ آپس میں

رحیم ہیں اور محبت و شفقت سے پیش آتے ہیں

یہ اخوت و رحمت خاص ہے اور اس کا نام »اخوتِ اسلامی« ہے۔

عن پڑ علیہ ما عندہم حوٰص علیکم
جن کو (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو تمہاری ہمت

بالمؤمنین ردوف رحیم
کی بات نہایت گراں گذرتی ہے جو تمہاری

منفعت کے بہت خواہشمند رہتے ہیں،
(توبہ)

(بالخصوص) مسلمانوں کیلئے بڑے ہی شفیق اور

اس آیت میں رحمتِ عام و رحمتِ خاص دونوں کا مظاہرہ ہے۔

اخلاقی امراض

جس طرح »حسنِ اخلاق« زینتِ دہِ انسانیت و رونیِ دہِ عالم ہے اسی طرح »بد اخلاق«

تنگِ انسانیت ویران کنِ نظمِ کائنات ہے اور مادی و روحانی امراض کا سرچشمہ۔

اسلئے ضرورت ہو کہ اس جگہ مختصر طور پر بعض اخلاقی امراض اور انکے علاج کے متعلق بھی کچھ لکھا جائے۔

حسد

کسی شخص کے حسنِ کمال، لطافتِ جمال، یا طمانیتِ مال و منال کو دیکھ کر رنجیدہ ہو جانا اور اُس کے ان کمالات کی تباہی کا آرزو مند ہونا "حسد" کہلاتا ہے۔

یہ ایسا ذلیل اور مہلک مرض ہے کہ جسم و روح انسانی کے لئے "دوق" کا حکم رکھتا ہے۔ حسد کی مشغول آگ دین کو بھی برباد کر دیتی ہے اور جسم کو بھی گھلا گھلا کر جلا ڈالتی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس سے پناہ چاہنے کی تلقین کی ہے۔

ومن شر حاسدا اذا حسد (ملک)
اور میں نیری پناہ چاہتا ہوں، حاسد کے

ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

دب الیکم داء الایم قبلکم البغضا
والحسد لى الحاقلة الدين لا حقا
بڑھ رہا ہے اور وہ بغض و حسد ہے یہ مرض موت
الشعر دینے والا ہے یا لوں کو نہیں بلکہ دین کو۔

علاج | کسی مرض کے علاج سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اس کے پیدا ہونے کے اسباب و دوائی کیا ہیں۔ حسد کے متعلق علماء و اخلاق کی رائے یہ ہے کہ یہ مرض تین اسباب میں سے کسی ایک سبب کی بناء پر وجود میں آتا ہے۔

(۱) حاسد کسی شخص سے بغض رکھتا ہے اور اُس کو پسند نہیں کرتا اسلئے جب وہ محسوس کو خوش حال دیکھتا ہے تو رنجیدہ ہوتا ہے۔

(۲) ایک شخص ایسے کمالات کا حامل ہے کہ حاسد یا وجود سی بلوغ کے بھی اُن کے حاصل کرنے سے قاصر ہے اس لئے اسکو صدمہ ہوتا ہے اور وہ صاحبِ کمال کے کمال کی بربادی کا سختی نظر کرتا ہے
(۳) حاسد اپنی بُری استعداد کی بنا پر کمالات کا دشمن ہے اس لئے جس شخص کو بھی صاحبِ کمال دیکھتا ہے غم و رنج میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اور اُس کی تباہی کے درپے۔

پس اگر پہلی وجہ سے یہ مرض پیدا ہوا ہے تو اُس کا علاج یہ ہے کہ ضبطِ نفس کے ذریعہ محبت و رحمت کی استعداد نفس میں پیدا کرے تاکہ محسوس کے ساتھ نفس باقی نہ رہے اور اُس کی جگہ مودت و رحمت پیدا ہو جائے۔

اور اگر اس کا سبب دوسری صورت سے متعلق ہے تو اُس کے استعداد کی بہترین شکل یہ ہے کہ انسان مسطورہ بالا کمالات میں اپنے سے بلند تر انسان پر نظر رکھنے کی بجائے خود سے کمتر انسانوں پر نظر ڈالے تاکہ اُس کے دل میں خدا کے شکر و احسان کا جذبہ پیدا ہو اور وہ اپنی استعداد سے زیادہ کی حصول کی غیر مفید طلب سے ہٹ کر طمانیتِ قلب حاصل کر سکے حتیٰ کہ محسوس کے کمالات پر شک و غبطہ سے زیادہ دل میں اور کچھ باقی نہ رہے۔

اور اگر حاسد کے حسد کا باعث ”فضائل میں بخل“ ہے تو انسان کا فرض ہے کہ اول ناسو بخل کا علاج کرے تاکہ اس طرح اس منحوس مرض سے نجات پائے۔

حاسد کے حسد کا علاج محسوس کے حسنِ عمل پر بھی ایک حد تک موقوف ہے اس لئے اُس کا بھی اخلاقی فرض ہے کہ وہ حاسد کے دفعیہ حسد میں معاونت نہ کرے۔

قرآن عزیز نے اس کا بہترین طریقہ یہ بتایا ہے

ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي

بينك وبينه على وجهه كان هو الحق

جو شخص تیرے درپے آزار ہو تو اُسکی مدافعت

بہترین اخلاق کے ساتھ کر تاکہ وہ شخص جسکے

(حم سجدہ) ساتھ تیری عداوت ہے اس حالت پر پہنچ

جلے کہ گویا وہ تیرا جگری درست ہے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی تائید میں ارشاد فرمایا ہے۔

ثَلَاثَةٌ مِنْ مَّكَارِمِ الْأَخْلَاقِ عِنْدَ اللَّهِ كَيْفَ نَزَلَتْ مِنْ مَّكَارِمِ الْأَخْلَاقِ مِنْ سِيَرِهِ

اللَّهُ إِنَّ تَعْفُو عَنِ ظُلْمِكَ وَتَعْطَى تَيْنِ بَاتِنِ بِيَارِي هِيَ أَلَا تَعْفُو بِرُكُوتِ ظُلْمِكَ تَوْ

مِنْ حَرِّكَ وَتَقْصِلُ مِنْ أَسْكَوْمَاتِ كَرْدِ، أَدْرَاكَ تَجْهِي كَوْنِي عَدَمِ كَيْ

تَقْطَعُكَ () تَوْأَسِ بِخَشْنِ كَرْدِ أَدْرَاكَ تَجْهِي كَوْنِي تَرْكِ

تَقْطَعُكَ تَوْأَسِ كَرْدِ تَوْأَسِ كَرْدِ تَوْأَسِ كَرْدِ تَوْأَسِ كَرْدِ

تَعْلَقَاتِ قَانُومِ كَيْفِ بَدِي كَابِدِ لَيْكِي سَوْدِ۔

کیس

”غزور“ امراض اخلاقی میں بدترین مرض ہے اور رذائل کی اساس و بنیاد اسی مرض پر

قائم ہے۔

اردو شیریں بابک کہا کرتا تھا کہ غزور سے زیادہ بڑی حماقت عالم میں پیدا ہی نہیں ہوئی،

مغزور اس کی بدولت ہلاکت کے غار میں گرتا چلا جاتا ہے مگر اُس کو مطلق احساس نہیں ہوتا۔

بزرگچہر کا قول ہے

وہ مصیبت جس کے مبتلا پر کسی کو رحم نہ آتا ہو ”غزور“ ہے

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

غزور، حق کی صدا و عقل کی تباہی پر قائم ہے۔

جوامع الکلم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان العجب لیاکل الحسناۃ کما بلاشبہ غرر، بیکسوں کو اس طرح کھا جاتا ہے
 تاكل النار الحطب جس طرح آگ لکڑی کو
 قرآن عزیز میں ہے۔

ولا تمش فی الاراض مرجانک اور زمین میں آکر نہ جلیقینا تو اس تکبرانہ
 لن تخنق الاراض ولن تنلج چال سے زمین کو بھاڑ دیکھا اور نہ پہاڑیوں کی
 الجبال طولاً (اسراء) بلند یوں تک تو دور از ہو جائے گا۔

”کبر“ دراصل نفس کی اُس خود پسندی کا نام ہے جو دوسروں کی تنقید اور اپنی بلندی کے
 اظہار کے لئے اختیار کی جائے۔ اس لئے یہ مرض اجتماعی زندگی کے لئے ”جذام“ کی حیثیت رکھتا ہے
 لیکن عزت نفس، خود پسندی اور کبر نہیں ہے بلکہ وہ محمود و مستحسن خلق ہے جس کا وجود
 ہر شریف اور با اخلاق انسان میں ضروری ہے۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

التکبر علی الاغنیاء تواضع مالداروں کے سامنے خودی کا اظہار علی تواضع

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

من خضع لغنی فوضع نفسه عند جس شخص نے سرمایہ دار کے سامنے فروتنی کا اظہار

طعافہ ذہب ثلاثا ینہ و شطر کیا اور اپنے نفس کو دیوبوی لالچ کی خاطر اُس کے

مردوعہ لئے پست کیا اُس کا دہتہائی دین اور نصف

عزت برباد ہو گئی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

لا ینفعی المؤمن ان یدل نفسه کسی مرد مومن کیلئے یہ درست نہیں کہ وہ اپنے

نفس کو بڑی کرے

علاج | صوفیاء کا قول ہے کہ مجاہدات و ریاضاتِ نفس کے باوجود ذلیل نفس میں سے سب سے
آخر میں جو ذلیل مشکل اور بدقت تمام نکلتا ہے وہ ”غور“ اور خود پسندی ہے۔ اور اس کا بہترین
علاج نفس کو خدمتِ خلق پر آمادہ کرنا، ہر شخص کی بھلائی چاہنا، ہے۔ اگر انسان نفس کو ان دو
امور کا آہستہ آہستہ عادی بنلے تو اس مرض سے نجات پا سکتا ہے۔

عصبیت

تعصب اور عصبیت۔ عصب سے ماخوذ ہے جس کے معنی پٹھے، اور پھر مضبوطی اور
قوت کے ہیں۔ اعصاب چونکہ گوشت اور ہڈی کے درمیان جوڑ کا کام دیتے اور عضو کی قوت
کا باعث بنتے ہیں اس لئے اعصاب کہلاتے ہیں۔ اہل قرابت میں سے عصبیات اسلئے عہد
کہلاتے ہیں کہ وہ باہم دگر قوت و استحکام کا باعث ہوتے ہیں۔

علم الاخلاق میں عصبیت، اُس بیجا حمایت کا نام ہے جو مذہب، قوم، وطن، کنبہ وغیرہ
کے نام پر اختیار کی جاتی ہے۔

یہ بھی ایک سخت مرض ہے جو زخم کی طرح رِس رِس کرنا سوز بن جاتا ہے۔ اور اخوتِ
عامہ اور اخوتِ اسلامی کے لئے زہرِ بلا ہل ثابت ہوتا ہے۔

تعریفِ بالا سے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ جو کوتاہ نظر حضرات تعصبِ مذہبی کو ایک
نعمت سمجھتے ہیں وہ اس رذیلہ کی حقیقت سے نا آشنا ہیں۔

در اصل مذہب اور دین کے متعلق جو صحیح حمایت قابلِ مدح و ستائش ہے وہ
قرآنِ عزیز کی اصطلاح میں ”استقامت“ کہلاتی ہے اور اسکی ایک جزئی ”غیرت ملی“ ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا لَا بُدَّ لَنَا اِلٰهًا ثُمَّ

استقامت سے متنازل علیہم المثلکۃ

بیشک جن لوگوں نے کہا ہمارا پروردگار اللہ

ہے پھر وہ اس پر ہم سے ان پر فرشتے نازل

الَّذِينَ لَا تَخْشَوْنَ لِقَاءَ اللَّهِ فِي شَأْنِهِمْ هَؤُلَاءِ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَافِقُونَ دِينَهُمْ وَلَٰكِن تَخْتَلِفُ عَلَيْهِمُ الْكُفُورَاتُ إِنَّهُم كَآفُكُونَ
 بل الجنة التي كنتم توعدون اور نہ غمگین ہو اور جس جنت کے وعدہ دیئے
 گئے تھے اُسکی بشارت حاصل کر۔ (حکم - سجدہ)

اس کے برعکس "عصیت کی بنیاد" جہل و نادانی اور حد و حق سے تجاوز پر قائم ہے جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتی

بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لیس منا من دعا الى عصبية وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو عصیت کی
 دلیس منا من قاتل على عصبية طرف دعوت دے اور نہ وہ ہم میں سے ہے
 دلیس منا من مات على عصبية جو عصیت پر کسی کو قتل کرے اور نہ وہ ہم
 میں سے ہے جو اسی عصیت پر مر جائے۔

حضرت واکار ابن اسحق رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ

عصیت کیا شے ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا۔

ان تعين قومك على الظلم عصیت یہ ہے کہ تو اپنی قوم کی مدد
 البتہ مذہب و ملت کے لئے ہی نہیں بلکہ قوم و وطن اور خاندان و قبیلہ کی خاطر بھی ایسا
 دفاع جو جہل پر مبنی نہ ہو اور نہ حد و حق سے متجاوز ہو اختیار کیا جائے تو وہ عصیت جاہلیت کی
 جدائش ہے اور محمود و مستحسن ہے۔

ایک مرتبہ بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے اُس میں فرمایا۔

خيركم المدافع عن عشيرته نم میں سے وہ شخص بہترین ہے جو زیادتی اور
 عالم یا قوم کے گناہ سے بچ کر اپنے خاندان کے بارہ میں جہت

دفاع کا جہت

علاج اعصیت جاہلیت کا علاج اخوت و رحمت کا خورگڑونا ہے۔

ہر ایک انسان کا فرض ہے کہ ایسی کتابوں کا مطالعہ کرے جو تنگ نظری سے رد کتی ہوں اور ایسے رہنماؤں کی سیرت کو پیش نظر رکھے جنہوں نے اخوت اسلامی اور اخوت عام کی خدمت انجام دے کر عصیت جاہلیت کو مٹایا ہے اور اپنے اندر ان کا نمونہ بننے کے لئے ایسے اخلاق پیدا کرنے کی سعی کرے جن کی بدولت یہ مہلک جہنم ہلاک ہو جائے۔

سود

سودی لین دین، اجتماعی اور معاشی نظام کو گھٹن کی طرح چاٹ جانے والی بیماری ہے اور بد اخلاقی کے شجر کے لئے آب حیات کا کام دیتی ہے۔

”سود“ ایسے لین دین کا نام ہے جس میں عیوض اور بدل یا محنت و مزدادائے بغیر روپیہ کے ذریعہ نفع حاصل کیا جاتا ہو، یعنی اگر کسی کے پاس چند سکہ جمع ہیں تو حسن سلوک، امداد اور اخوت باہمی کا السد او کر کے ان کے ذریعے سے بے محنت نفع اٹھانا سود یا ربوا ہے۔ یہ طائفہ کاروبار اخلاقی حمیدہ کو تباہ کرنا، چند انسانوں میں دولت سمیٹ کر عام مخلوق کی بد حالی کا باعث بنتا، حتیٰ کہ انسانوں کے درمیان آقا و بندہ کے غیر فطری رشتہ کو ایجاد کرتا ہے۔

اسی لئے قرآن عزیز نے اس کو حرام قرار دیا، اور بد اخلاقی کی بدنامیوں میں شمار کیا ہے

احلّ الله البيع وحرم الربوا

اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کے معاملہ کو درست

رکھا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله

لے ایمان والو اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور زمانہ

دوسرا مابقی من الربوا اذا كنتم

جاہلیت کا جو سود کسی پر ہو گئی ہے اُسے

مؤمنین و ان لهم ثمنه فاذلوا

مکھوڑ دو اور اگر تم اس حکم پر عمل نہ کرو گے تو اللہ

بجواب من اللہ دس سولہ (بقہ) اور اُس کے رسول سے جنگ کا اذن قبول کرو

ایک شبہ اور اُس کا حل | ممکن ہے یہ کہا جائے کہ موجودہ دنیا کے کاروبار میں باوجود سودی لین دین کی کثرت کے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بہت سے سود خوار اپنی طبیعت میں نہایت خلیق، مہنسا اور حسِ اخلاق کا ہونہ نظر آتے اور صدقہ و خیرات اور داد و پیش کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں تو اس کو بد اخلاقی کا پیش خیمہ کہنا کس طرح صحیح ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سود خوار کی طبیعت کا انداز اگرچہ اکثر وہ نہیں ہوتا جو سوال میں مذکور ہے تاہم جن افراد میں یہ اوصاف نظر آتے ہیں وہ حسِ اخلاق کے اصول پر ان میں موجود نہیں ہیں، بلکہ اپنے کاروبار کی بہتری، غریباور عوام کی معاشی تباہی پر جو بنیادیں انھوں نے قائم کی ہیں ان کا تحفظ، اور مزدور سرمایہ کی جنگ میں شکست کا خوف، ان کو ایسے ظاہری اوصاف پر آمادہ کرنا اور منافقت کا مظاہرہ کرانا ہے۔

ورنہ ان کی اصل فطرت کا مظہر وہ وقت ہوتا ہے جبکہ ایک نادار و مفلس یا حاجت مند کی حاجت سے فائدہ اٹھا کر وہ اس کو سود کے بارے دباتے، اور انجام کار اس کے تمام مٹی دولت کو لوٹ کر مکثر جمع کرتے ہیں، اور نادار اور اُس کے اہل و عیال کی تمام آہ و بکا سے اُن کے کان بہرے، آنکھیں اندھی، اور زبانیں گنگ ہو جاتی ہیں۔ اور بولتے ہیں تو اس طرح گویا دیوالے ہیں جس کو نہ کسی کی مصیبت کی پردہ، اور نہ کسی کے دکھ کا ہوش، وہ زرد سیم کے جھج کرنے میں ایک وحشت زدہ کی طرح ہل من مزید کے نعرے لگاتے، اور اخوت و رحم کی بنیادوں کو پیریل سے روندتے چلے جاتے ہیں۔

بہر حال کل اور آج کی دنیا نے جو اس سود کے لئے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔
انما البیع مثل الربوا (بقہ) خرید و فروخت اور سودی لین دین دونوں

لیکن مذہب کے علاوہ یورپ و ایشیا کے اُن ماہرین معاشیات نے بھی جو دنیا کے امور کو صرف دنیا ہی کی عینک سے دیکھنے کے عادی ہیں اس حقیقت کو تسلیم، اور دلائل و براہین سے ثابت کر دکھایا ہے کہ ”سودی سسٹم“ عام معاشی نظام کی تباہی میں سب سے زیادہ دخل رکھتا، اور دولت کو عوام کے ہاتھوں سے نکال کر ایک مخصوص اور قلیل طبقہ کے ہاتھ میں دیتا ہے۔ اس طرح سرمایہ اور محنت میں صحیح توازن باقی نہ رہنے، اور محنت کے بے حیثیت بن جانے کی وجہ سے طبقاتی جنگ کا سبب بنتا ہے، اور انجام کار نظامِ عالم میں عظیم الشان معاشی تباہی و بربادی لانا

قمار

سودی کی ایک قسم قمار (جوا) بھی ہے جو بازاری لوگوں سے شروع ہو کر اب مذہب و سوسائٹیوں، کلبوں، اور تفریحی مقامات تک پہنچ گیا ہے۔ یہ کہیں ”رلس“ (گھوڑ دوڑ) کے موقع پر نظر آتا ہے، اور کہیں بلیرڈ (پالسنوں) کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

درحقیقت یہ سوسائٹی کے لئے ایک بدنامدار غ ہے جس کا نشانہ ہر شریف کا فرض ہے زیرِ بلائی کو کبھی بھی غسل و انگبین اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ اتفاق سے اُس کے کھانے والے موت کی آغوش میں نہیں پہنچے جو شے اپنی حقیقت کے اعتبار سے مخربِ خلق ہو وہ چند سرمایہ داروں کی تفریحِ طبع کے لئے جائز نہیں ہو سکتی، اور نہ تفریح و وقت گزاری اُس کے لئے وجہِ جواز بن سکتی ہے۔

انما الخمر والميسر لافساد للانفس
بل فيه فساد اور خمر اور ميسر (اور بے نیسب)

جس میں عملِ الشیطان و فسادِ نفسانہ
ناباک و شیطانی ہیں پس اُن سے بچو۔

کبھی کبھی یہ خیال دل میں گذر اکتا ہے کہ سورہ جوا یا شراب میں صرف برائیاں ہی تو ہیں ہیں، منافع بھی تو ہیں اور دنیا کا بہرہ بھی ان نفع دہنہ سے، دونوں کا ساتھ ہے پھر ان کی حرمت

میں یہ شدت کیوں ہے؟

اس کا جواب قرآنِ عزیز نے یہ دیا ہے اور عین عقل کے مطابق دیا ہے کہ جس شے کے متعلق شراب اور بُرے ہونے کا حکم لگایا جائے ضروری نہیں ہے کہ اُس میں کسی قسم کا بھی نفع نہ ہو بلکہ کسی شے کی بُرائی اور اچھائی کا معیار اُس کے عام نتائج پر ہے پس جس شے کے نتائج زیادہ سے زیادہ مضرتوں کے حامل اور کم سے کم نفع کو شامل ہیں وہ عقلاً و نقلاً بد اخلاقی میں داخل اور ممانعت کے قابل ہیں۔

بیشلوث عن الخمر والميسر قل وہم سے شراب اور تمہارے بارہ میں چوڑھ
فیہما اثمہ کیسے و منافع للناس ہیں آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بہت
واثمہما اکبر من نفعہما (لغزہ) بڑا گناہ ہے اور انسانوں کے لئے کچھ منافع
بھی ہیں اور اُنکا گناہ اُنکے نفع سے بہت زیادہ ہے

علاج | یہ امراض انفرادی نہیں ہیں بلکہ اجتماعی ہیں اسلئے کہ یہ معاشی و اقتصادی نظام کے زیر اثر وجود پذیر ہوتے ہیں اور اُنکے اثرات انفرادی پر نہیں بلکہ قوم و ملت کے مجموعہ نظام پر پڑتے ہیں۔ دنیا کے تمام معاشی نظام صرف دو نظریوں پر قائم ہیں۔ اور ان ہی نظریوں پر تمام نظام ہائے معاشی کا مدار ہے۔

(۱) پہلا نظریہ یہ ہے کہ معاشی نظام کا منشا و در زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنا ہے یعنی سوسائٹی اور قوم و ملت میں تجارت، صنعت و حرفت، اور ذرائع آمدنی، کے لئے ایسے طریقے اختیار کئے جائیں جن کا مقصد اور نصب العین ”نفع بازی“ ہو۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کائنات انسانی بلکہ ہر جاندار کا بقا و حوائج و ضروریات زندگی کو پورا کئے بغیر ناممکن ہے اور منشا و فطرت یہ ہے کہ انسان اس ضرورت کو باہمی تعاون و اشتراک

سے حاصل کرے لہذا تجارت، صنعت و حرفت اور دیگر معاشی و اقتصادی ذرائع کی بنیاد و اساس
اشخاص و افراد یا خصوص جماعتوں کی نفع بازی پر نہ ہو بلکہ عام انسانی ضروریات کی تکمیل پر ہو۔
لہذا پہلے نظریہ کے مطابق سود، ہمارے کارخانوں اور ملوں میں سرمایہ دارانہ سرمایہ دارانہ سرمایہ
و صنعت و حرفت میں سرمایہ داروں کے لئے ظالمانہ ترجیحی سلوک، سب درست بلکہ نظام سرمایہ
داری کی بقا و سکے لئے واجب و ضروری ہیں۔

دوسرے نظریہ کے پیش نظر تجارت، صنعت و حرفت، اور دوسرے ذرائع آمدنی
یا معاشی ذرائع میں اس قسم کے تمام امور ناجائز اور سخت بداخلاقی میں شمار ہوتے ہیں۔
پس اسلام اور اسکے فلسفہ اخلاق کی روشنی میں مسطورہ بالا اجتماعی امراض کا صرف یہ
علاج ہے کہ قوم و ملت کا معاشی نظام نظریہ اول کے بجائے نظریہ دوم پر قائم ہو اور جس حکومت
کے نظام معاشی میں نظریہ اول کا دخل ہو اس کے نظام کو درجہ سیم برہم کر کے نظریہ دوم کو برائے
کار لایا جائے اور اس طرح قوم و ملت سے ان امراض کا انسداد کیل کر دیا جائے۔

جامع اخلاق

اِنَّ اللّٰهَ يَآمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ
وَاِذْ يَاۡمُرُ بِالْقِسْطِ يَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَاۃِ
وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ
بیشک اللہ تعالیٰ تم کو انصاف، احسان
اور قسامت والوں کی امداد کا حکم کرتا اور
بیجا نیوں، بیہودہ باتوں، اور سرکشی سے
منہ کرتا ہے۔ وہ تم کو نصیحت کرتا ہے

(نحل)

ہا کہ تم نصیحت حاصل کرو۔

یوں تو اخلاق اور بد اخلاقی کی جزئیات بہت ہیں اور ضخیم مجلدات کی محتاج، مگر غور

و فکر اور معیت نظر کے بعد ان تمام جزئیات کو جدا جدا چند اصول پر منحصر کیا جاسکتا ہے اس کی
کہ مثلاً انبی کی اساس و بنیاد صرف تین چیزوں پر ہے۔

۱) یہ کہ ہر کام کو افراد و تفریط سے محفوظ، بر محل، اور اس کی صحیح حیثیت میں کیا جائے
کیونکہ ایک بہتر سے بہتر کام اگر اپنی حد سے متجاوز ہو، یا بے محل اور بے موقع کیا جائے تو وہ
اخلاق نہیں بلکہ بد اخلاقی بن جاتا ہے۔ مثلاً حیا ایک محبوب خلق ہے اور بہت سے اخلاق کی
کی جامعہ میں ہر تک محارم کے موقع پر بھی اگر انسان کو شرم و انگیز ہو اور وہ مدافعت کیلئے آمادہ
نہ ہونے لے تو وہ "حیا" نہیں بلکہ "دنارست" اور "رفیلہ" ہے جو سخت قابلِ مذمت و باعثِ حقار
ہے پس عمل بھی اپنے حدود کے اندر، بر محل اور صحیح حیثیت میں بروئے کار آئے وہ "عدل" کے
زیر اثر ہے۔ اسی لئے قرآن عزیز نے اس کو مقدم رکھا ہے۔

۲) یہ کہ اجتماعی زندگی کا کوئی شعبہ بھی ترقی پذیر اور مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ افراد
قوم و ملت میں دوسروں کے لئے ایثار، قربانی اور انہیں سے ہر شخص کے مناسب احترام و حقوق
شناسی بھدہ موجود نہ ہو، بلکہ قومی اور ملی ترقی اور اجتماعی حیات کا بقا، اسی ایک جذبہ کے صحیح
استعمال کا مرہونِ منت ہے۔

گویا خالق و مخلوق کے درمیان حقوق و فرائض کی معرفت اور زندگی میں باہم دگر حسن سلوک
و ادائیہم اور حفاظتِ حقوق اجتماعی زندگی کے اصل الاصول ہیں اور اسی کا نام "احسان" ہے۔
(۳) یہ کہ "عدل" اور "احسان" اپنی اہمیت کے باوجود بے رونق اور جلاؤ نور سے محروم
ہیں جب تک کہ تنہا (جمع سرمایہ) اور اشکار (بیجا تفع بازی) یعنی سرمایہ داری کے جذبہ سے بالاتر
ہو کر "غنا" (ادارِ حقوق مالی) میں پیش قدمی نہ ہو اور اس کے لئے فرقِ مراتب کی مغفرت
حاصل نہ ہو۔ اسی کو قرآنی اصطلاح میں "اینا عذی القرانی" کے عنوان سے مضمون کیا گیا۔

اسی طرح مثلاً بد اخلاقی کی بنیاد بھی تین امور پر ہے۔

(۱) یہ کہ تسطاس مستقیم اور عدل کو ہاتھ سے کھینک کر اپنی زندگی کو آزاد بنا لیا جائے اور ظلم اور ناحق شناسی کو پیش رو سمجھ لیا جائے یہی وہ مقام ہے جس کا آخری درجہ دفحشاو، یعنی مادر برآزدگی ہے (۲) یہ کہ اپنے اور خدا کے درمیان اور اپنی قوم و ملت کے افراد کے درمیان بذیہ حقوق شناسی اور جذباتنا روقربانی کو فنا کر دیا جائے اور پھر بے فکر ہو کر ہر قسم کی خود غرضیوں اور یہود گویوں کو زندگی کا لٹار و ماویٰ بنا لیا جائے اسی کا آخری درجہ قرآنی بول چال میں ”منکر“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) جب عدل کے بجائے ظلم اور اس کی آخری کڑی فحشاو راہنما بن جائے، اور اسی طرح ”معرفتِ حقوق و ذرائع“ کی جگہ خود غرضی اور یہودگی یعنی ”منکر“ دسل راہ بن جائے تو ظاہر ہے کہ پھر نظم و انتظام کی زندگی درہم دبرہم ہو کر بغاوت، سرکشی اور انارکی، ماتم ہو جائے اور ”بنی“ کا دور دورہ ہو جائے گا اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس عمل کا ارتکاب کرنے والوں کی نگاہ میں تمام اخلاق ”بد اخلاقیات“ اور تمام بد اخلاقیات ”اخلاق“ بن کر رہ جائیں گی۔

اس لئے ضروری ہے کہ ہم میں سے ہر شخص اور ہر قوم بلکہ تمام انسانی برادری اس جامع اخلاق ”وایت“ کو اپنی دینی و دنیوی حیات کیلئے نمونہ بنائے اور اس پر کار بند ہو کر ہر دور و قسم کی ”سعادت کبریٰ“ حاصل کرے کہ یہی اخلاق کا مقصد اور اس کے مباحث کا منہج نظر ہے

وَالْخَيْرَاتُ عَوَانَا إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ